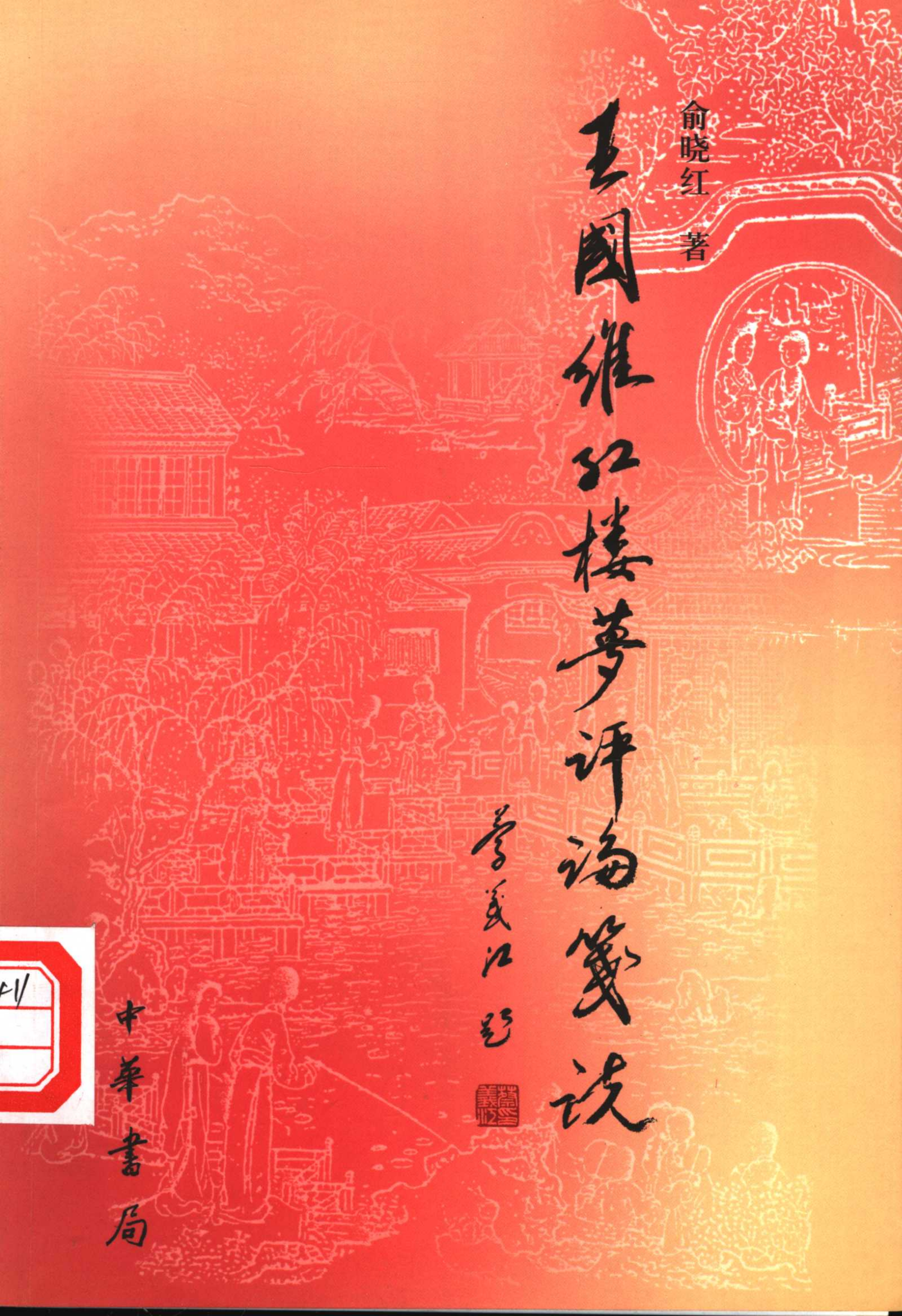


王國維紅樓夢評論箋說
俞晓红 著
啓義江 題
中華書局

王国维《红楼梦评论》笺说

责任编辑：谢俊峰　高　天

封面设计：刘　莹





ISBN 7-101-04331-3

9 787101 043310 >

定价：18.00元



王国维《红楼梦评论》笺说

俞晓红　著

中 华 书 局

图书在版编目(CIP)数据

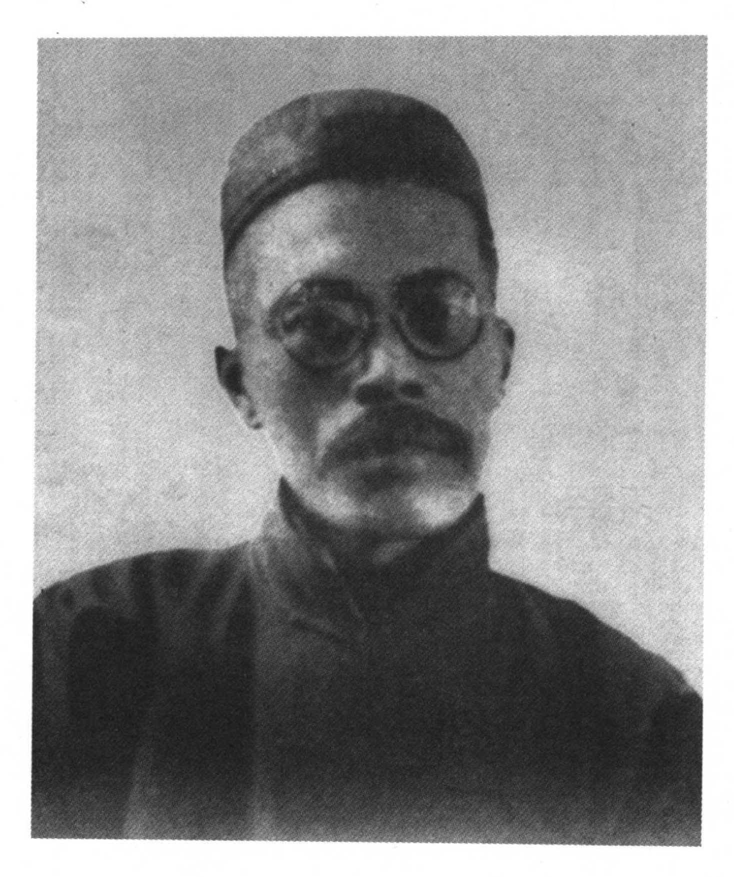
王国维《红楼梦评论》笺说/俞晓红著.—北京:中华书局,2004

ISBN 7-101-04331-3

Ⅰ.王… Ⅱ.俞… Ⅲ.《红楼梦》评论 Ⅳ.I207.411

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第074054号

书　　名	王国维《红楼梦评论》笺说
编 著 者	俞晓红 著
责任编辑	谢俊峰　高　天
出版发行	中华书局
	(北京市丰台区太平桥西里38号　100073)
	http //www.zhbc com cn
	E-mail:zhbc@zhbc com cn
印　　刷	北京瑞古冠中印刷厂
版　　次	2004年10月北京第1版
	2004年10月北京第1次印刷
规　　格	850×1168毫米　1/32
	印张9　字数173千字
印　　数	1-4000册
国际书号	ISBN 7-101-04331-3/I·567
定　　价	18.00元



王 国 维

序

1904 年,王国维的《红楼梦评论》在《教育世界》杂志上刊出,到今年正好是一百周年。一百年来,研究《红楼梦》的文章著作不啻汗牛充栋,如果你想成为一个红学家,你尽可不必也不可能把这些文章著作都读过,但是你却不能不读王国维的这篇《红楼梦评论》。

为什么这样说呢?因为《红楼梦评论》在《红楼梦》研究史上是一座里程碑,人们可以超过它,但不能绕过它。当前学术界不是崇尚“创新”吗?《红楼梦评论》正是当时学术创新的典范之作。简言之,它的创新至少体现在以下几个“第一”上:一,它是《红楼梦》批评史乃至整个中国小说批评史上第一篇观点系统、结构严谨的学术论文,不同于以往零碎的感想式的评点和札记;二,它是第一篇运用西方哲学和美学的理论和方法研究《红楼梦》的文章,其思想的深度和高度迥非前人可比;三,它第一次从理论上阐明了《红楼梦》之美学上之价值,指出《红楼梦》是“彻头彻尾的悲剧”,“悲剧中之悲剧”;四,它第一次从文学艺术创作的特性出发,批评索隐派和自传

说的谬误,指出作者之姓名与其著书之年月才是值得考证的题目,对后来的所谓“新红学”在某些方面起到了引路的作用。因此,这一百年间,不同时期的学者对《红楼梦评论》的评价,竟然如此相似:“其见解之高,为自来评《红楼梦》所未曾有”(涛每《读王国维先生〈红楼梦评论〉之后》,1925 年);“王国维作《红楼梦评论》,这是第一个会赏鉴《红楼梦》的人……不但在过去,就在现在,也无人及他”(李长之《红楼梦批判》,1933 年);“其所申论的题旨……仍在闪耀着睿智的光辉,为后来大量出现的所谓‘红学论著’所望尘莫及,并且不幸得很,时至今日仍有‘曲高和寡’之感”(白盾《红楼梦研究史论》,1997 年)。

当然,这并不意味着,王国维对《红楼梦》所作的一切分析评述都是正确的。事实上,许多学者在高度评价《红楼梦评论》的同时,也都从不同的角度指出了它的种种不足和局限,包括它所藉以立论的叔本华哲学思想本身的缺陷。不过,要想正确地阐释与评价《红楼梦评论》洵非易事。首先,王国维的文章熔中西方哲学美学文学思想于一炉,这就要求研究者必须具有较深的理论修养。其次,王国维的文字典雅,且大量引经征史、用典取譬,这就要求研究者必须具备较广的文史知识。我所认识的俞晓红教授不但符合上述两个条件,而且她本人长期从事红学研究,尤其对《红楼梦评论》钻研甚深,撰写过有关论文。她的这部《王国维〈红楼梦评论〉笺说》,具有两个鲜明特色:一是后来居上,在一定意义上可说是集百年来《红楼梦评论》研究之大成;二是对《红楼梦评论》原文作了详尽的注释,便于读者阅读,可谓功德无量。因我有幸先睹为

快，获益良多，故乐意向广大读者特别是青年读者推荐俞晓红教授的这部新著。

是为序。

陈曦钟

2004年3月17日于北大

前　　言

王国维(1877—1927),字静安,号观堂,浙江海宁人。著名国学大师,在甲骨文、历史学、哲学、文学批评、戏曲史等方面皆有精深研究。1901 年曾赴日留学,1907 年,从事图书编辑和中国戏曲史、词曲的研究,1913 年起,改为从事中国古代史料、古器物、古文字学、音韵学的研究和考订,尤致力于甲骨文、金文、汉晋简牍的考释;1925 年起,任清华研究院讲习;1927 年 6 月 2 日自沉昆明湖。一生著述颇丰,共有 62 种,分别收在《静庵文集》、《海宁王静安先生遗书》、《观堂集林》中。

《红楼梦评论》初稿五章分别刊于光绪三十年四至七月(1904 年 6 至 8 月)《教育世界》杂志第 8、9、10、12、13 期。后收入《静庵文集》,初版于光绪三十一年九月(1905 年 11 月),铅印本。共有"人生及美术之概观"、"《红楼梦》之精神"、"《红楼梦》之美学上之价值"、"《红楼梦》之伦理学上之价值"、"馀论"五章,计约一万四千字。第一章阐述了对人生和文学的基本看法,认为生活的本质是"欲";第二章论述作品的主题是宣传"人生之苦痛与解脱之道";第三章阐明《红楼梦》是"彻头彻尾之悲剧";第四章论述"解脱"是伦理学上"最高之理想";第五章针对索隐派和自传说提出了批评。

《红楼梦评论》自1904年面世以来，研究者甚多。在研究所切入的角度、对该文观点的诠释维度和成就高下的评价程度诸方面，学者们有不同的看法；但也在一些具体问题上形成了共识，概而言之，主要有以下四个方面①：

1.《红楼梦评论》是中国文学批评史上第一篇运用西方哲学、美学的观点和方法研究中国文学作品的批评专著，它建立了一个严谨缜密的批评体系；

2. 它试图用叔本华的哲学来解说《红楼梦》的精神，将作品当作叔本华哲学观念的图解和佐证，见解难免牵强生硬之处；

3. 它敏锐指出和高度评价了《红楼梦》的美学价值，认为该作品是“悲剧中之悲剧”，具有中国传统文学作品所从未有过的悲剧精神；

4. 它提出了一种辨妄求真的考证精神，指破旧红学猜谜附会、索隐本事之谬误，为新红学的研究指明了一条正确的途径。

在作出以上这些切合《红楼梦评论》精髓的认识的同时，一些学者多将目光投注到对该文所蕴涵的西方哲学与美学观念的追索、阐释和评价中，而对文中大量存在的用典取譬、引经征史的文字涵义较为忽略，甚至有因错解词义而致观点与

---

① 参见萧艾《王国维评传》，浙江文艺出版社，1983年7月版；聂振斌《王国维美学思想述评》，辽宁大学出版社1986年4月版；佛雏《王国维诗学研究》，北京大学出版社，1987年6月版；陈鸿祥《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988年6月版；叶嘉莹《王国维及其文学批评》，河北教育出版社，1997年7月版。

阐述之谬误者。从语言的笺注与诠释出发，以求对文本作全面、准确的解读，应是研究中一个不可或缺的重要途径。

本书以发表于1904年第8、9、10、12、13期《教育世界》杂志上的原文为底本，重新标点、校勘，并作笺注、评说。笺注部分，就《红楼梦评论》中的词语、典故、史实给予详细笺注，对以往注本的错讹之处择要辨误、纠正，并给出书证；对原文所引的诗词曲文给出全文或上下文语段，以供研究者全面参阅；对于原文所提及的人名，尽量给出国籍、生卒年、字号、身份等的简介；对原文所涉及的书籍，给出出处、作者或译者、出版社、版次；对初次发表与再版形成的异文作必要校勘，正文校勘参照1905年铅印本《静庵文集》，《红楼梦》引文校勘则以120回程刻本为主。评说部分，一是各段之后略加解说，就前人忽视的问题作些微的疏理研读；二是全文之后作一总览，对以往研究中的一些成说作必要的辨析，以寻求其中况味，并述诸文字，试图阐述一种贴近王国维本真意图的理解，权作《红楼梦评论》研究中的一个小小的补说。

书后附录百年王国维研究论文论著索引，以供研究者和爱好者检索、研究之需。索引几涉王国维研究的全部，乃是因为对王国维美学哲学思想的批判、戏曲观念的评价、死因的探讨、词作词话的研究，无不触及王国维精神世界的方方面面，并与《红楼梦评论》的心灵特质有内在的相通之处；其馀有关王国维语言、历史研究诸方面的论述，篇目为数不多，故一并附焉。

2004年6月，恰值《红楼梦评论》发表100周年，所以本书的出版有特别的纪念意义。在本书最后三个月的工作进程

中，诸多前辈和亲友给了我各种指点和帮助，我理当郑重致谢。叶嘉莹先生闻说此事，特赐函予以勉励，云“知尊著收辑材料甚富，自以早日得能拜读为幸”；陈曦钟先生亲为审阅全部书稿，圈删繁芜，补苴罅漏，并惠赐嘉序。前辈学者提携之情，永铭我心。又有旅德之燕，帮我查找德文资料，耗费心力；寓沪之绪，检核所有中文引文，不辞辛苦。友人沈治钧君海外来鸿，就书中所涉王国维悲剧观和钱锺书之评说诸问题，冷面驳难，勤加砥砺，令我获益良多。中华书局顾青、谢俊峰二君，在学术著作出版难的今天，能够允诺出版本书，扶持嘉勉之意灼然。友人孙伟科君引荐在先，张庆善、孙玉明二君促成于后，在此一并表示谢忱。

俞晓红

2004年3月18日于江城芜湖

目录

序 …………………………………… 陈曦钟 1
前言……………………………………… 1
《静庵文集》自序 ……………………… 1
红楼梦评论……………………………… 5
第一章　人生及美术之概观……………… 5
第二章　《红楼梦》之精神 …………… 53
第三章　《红楼梦》之美学上之价值
…………………………………… 86
第四章　《红楼梦》之伦理学上之价值
…………………………………… 108
第五章　馀论………………………… 138
关于《红楼梦评论》文艺思想的几点思考 … 168
辨析"美在形式论" ………………… 172
阐释"艺术美的社会功用说" ……… 179
平议"解脱说" ……………………… 182
品味"第三种悲剧说" ……………… 187
附录一　王国维研究论文论著索引……… 199
论文部分……………………………… 199
论著部分……………………………… 252
附录二　征引文献……………………… 260

《静庵文集》自序[1]

余之研究哲学，始于辛壬之间[2]。癸卯春始读汗德之《纯理批评》[3]，苦其不可解，读几半而辍。嗣读叔本华之书而大好之[4]，自癸卯之夏以至甲辰之冬[5]，皆与叔本华之书为伴侣之时代也。其所尤惬心者，则在叔本华之知识论，汗德之说得因之以上窥，然于其人生哲学，观其观察之精锐与议论之犀利，亦未尝不心怡神释也。后渐觉其有矛盾之处，去夏所作《红楼梦评论》，其立论虽全在叔氏之立脚地，然于第四章内已提出绝大之疑问，旋悟叔氏之说，半出于其主观的气质，而无关于客观的知识，此意于《叔本华及尼采》一文中始畅发之。今岁之春，复返而读汗德之书，嗣今以后将以数年之力研究汗德，他日稍有所进，取前说而读之，亦一快也。故并诸杂文刊而行之，以存此二三年间思想上之陈迹云尔。光绪三十一年秋八月海宁王国维自序。

【笺注】

〔1〕《红楼梦评论》初次发表于光绪三十年(1904)《教育世界》杂志第8、9、10、12、13期,次年收入《静庵文集》,此为文集之自序。

〔2〕辛壬之间:在辛丑年和壬寅年之间。辛丑,1901年;壬寅,1902年。

〔3〕癸卯:1903年。汗德:Immanuel Kant,今译康德(1724—1804),德国著名哲学家,天文学家,星云说的创立者之一,德国古典哲学的创始人之一。著有《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《道德形而上学》等。《纯理批评》即《纯粹理性批判》。王国维于1899年通过日人藤田丰八、田冈佐代治,开始接触康德哲学,至1903年止,前后作过四次研究。有《汗德像赞》,作于光绪二十九年八月(1903年9月),发表于光绪三十年七月上旬(1904年8月)《教育世界》杂志第十三期第81号:"人之最灵,厥维天官。外以接物,内用反观。小智间间,敝帚是享。群言淆乱,孰正其枉?大疑潭潭,是粪是除;中道而返,丧其故居。笃生哲人,凯尼之堡。息彼众喙,示我大道。观外于空,观内于时。诸果粲然,厥因之随。凡此数者,知物之式。存于能知,不存于物。匪言之艰,证之维艰。云霾解驳,秋山巉巉。赤日中天,烛彼穷阴。丹凤在霄,百鸟皆喑。谷可如陵,山可为薮。百岁千岁,公名不朽。"

〔4〕 叔本华:Schopenhauer(1788—1860),德国唯心主义哲学家,美学家,唯意志论者。著有《作为意志和表象的世界》、《爱与生的苦恼》等。王国维有《叔本华像赞》,作于光绪二十九年八月(1903年9月),发表于光绪三十年五月(1904年6月)《教育世界》杂志第9期第77号:"人知如轮,大道如轨。东海西海,此心此理。在昔身毒,群圣所都。吠陀之教,施于佛屠。亦越柏氏,雅典之哲。悼兹众愚,观影于穴。汗德晚出,独辟扃涂。铸彼现象,出我洪炉。觥觥先生,集其大成。载厚其址,以筑百城。刻桷飞甍,俯视星斗。懦夫骇马,流汗却走。天眼所观,万物一身。搜源去欲,倾海量仁(但指其学说言①),嗟予冥行,百无一可。欲生之戚,公既诏我。公虽云亡,公书则存。愿言千复,奉以终身。"

〔5〕 甲辰:1904年。

【解说】

多有学者据此序言,而以《红楼梦评论》为叔本华哲学的阐释书者,如云本文"是叔本华哲学思想的集中表现","具体地反映出王国维的世界观和人生观是来自叔本华哲学,叔本华的唯意志论",在王国维笔下,"《红楼梦》一书也就成为一

① 原注如此。

部唯意志论的哲学著作了"①;"《评论》半是为了宣泄自己的灵魂之苦,半是为了综述自己对叔氏的倾心与领悟" ②,等等。1903 年夏至 1904 年冬,正是王国维浸淫于叔本华哲学的时期;然王国维文章写到第四章,已对叔本华哲学的矛盾之处提出疑问,以为原所倾心的知识论乃出于彼主观的气质,而并非客观存在。至 1905 年作此序时,更归于理性的认识。从原文行程也可看出,王国维从老庄释儒诸家角度切入,作哲学伦理的综合思考,于人生观念的诉说中,脉动着一种几近宗教情感的元素。可以说,王国维在接受叔本华哲学时,并非如 20 世纪诸多学者异口同声所言之生搬硬套,而是作了选择性的汲取,取其精华,为我所用,又糅合到自己的人生观念之中,"因此他根本不是迷信、照搬西方理论的蹩脚贩运者,而是采取吸收与研究、引进与改进双重结合的高明理论家兼创作家"③。一百年中,有很多读者停留在表层的印象中,或习惯于求索局部观念的文化来源,对王国维的理解难免有些变形。

---

① 陈元晖:《论王国维》,东北师范大学出版社,1989 年版,页 34—52。

② 夏中义:《世纪初的苦魂》,上海文艺出版社,1995 年版,页 62。

③ 周锡山:《王国维美学思想研究》,中国社会科学出版社,1995 年版,页 303—304。

红楼梦评论

第一章　人生及美术之概观

老子曰:“人之大患,在我有身。”〔1〕庄子曰:“大块载我以形,劳我以生。”〔2〕忧患与劳苦之与生相对待也久矣。夫生者,人人之所欲;忧患与劳苦者,人人之所恶也。然则讵不人人欲其所恶〔3〕,而恶其所欲欤?将其所恶者〔4〕,固不能不欲,而其所欲者,终非可欲之物欤?人有生矣,则思所以奉其生。饥而欲食,渴而欲饮,寒而欲衣,露处而欲宫室〔5〕:此皆所以维持一人之生活者也。然一人之生,少则数十年,多则百年而止耳。而吾人欲生之心,必以是为不足。于是于数十年百年之生活外,更进而图永远之生活。时则有牝牡之欲〔6〕,家室之累;进而育子女矣,则有保抱扶持饮食教诲之责〔7〕,婚嫁之务。百年之间,早作而夕思,穷老而不知所终。问有出于此保存自己及种姓之生活之外者乎?无有也。百年之后,观吾人之成绩,其

有逾于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也。又人人知侵害自己及种姓之生活者之非一端也，于是相集而成一群，相约束而立一国，择其贤且智者以为之君，为之立法律以治之，建学校以教之，为之警察以防内奸，为之陆海军以御外患，使人人各遂其生活之欲而不相侵害[8]：凡此皆欲生之心之所为也。夫人之于生活也，欲之如此其切也，用力如此其勤也，设计如此其周且至也[9]，固亦有其真可欲者存欤[10]？吾人之忧患劳苦，固亦有所以偿之者欤？则吾人不得不就生活之本质，熟思而审考之也[11]。

【笺注】

〔1〕 语出老子《道德经·第十三章》。各版本此处有异文。王弼注本为："宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。"①朱谦之疑有夺误，其校释本曰："宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱？辱为下。得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患

① 《百子全书》，第 8 册，《道德经·十三章》，浙江人民出版社，1984 年版，页 5。

者，为我有身。及我无身，吾有何患？故贵身于天下，若可托天下；爱以身为天下者，若可寄天下。"①王国维所言，当此段意思的摘要。老子（约前571—前471），姓李名耳，字伯阳，谥曰聃，楚国苦县（今河南鹿邑县）人。曾做过周朝的守藏史。春秋时思想家，道家学派创始人。

〔2〕 语出《庄子·内篇·大宗师第六》："大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。"大块：天地，亦即自然。载我以形：赋予形体来使我有所寄托。载：承受，寄托。劳我以生：赋予生命来使我辛劳。王先谦疏曰："大块者，自然也。夫形是构造之物，生是诞育之始，老是耆艾之年，死是气散之日。但运载有形，生必劳苦，老既无能，暂时闲逸，死灭还无，理归停憩。四者虽变而未始非我，而我坦然何所惜哉。"②庄子（约公元前369—前286），名周，战国时哲学家。

〔3〕 讵：反诘副词，岂。

〔4〕 将：连词，表选择，意为"还是"。

〔5〕 露处：露天住宿。汉蔡邕《述行赋》："穷变巧于台

① 朱谦之：《老子校释》，中华书局，1984年版，页48—51。

② 郭庆藩辑：《庄子集释》，中华书局，1961年版，页242—243。

榭兮，民露处而寝湿。”①

〔6〕 时：代词，斯，是。牝牡之欲：牝，雌；牡，雄。牝牡之欲，指男女性欲。《柳宗元集》卷1《雅诗歌曲·贞符》：“惟人之初，总总而生，林林而群。雪霜风雨雷雹暴其外，于是乃知架巢空穴，挽草木，取皮革，饥渴牝牡之欲驱其内，于是乃知噬禽兽，咀果谷，合偶而居。”②

〔7〕 保抱：抱在怀中。《尚书·召诰》：“夫知保抱携持厥妇子，以哀籲天。”孔安国传：“言困于虐政，夫知保抱其子，携持其妻，以哀号呼天，告冤无辜。”③扶持：搀扶。

〔8〕 遂：如愿。

〔9〕 周至：周到。

〔10〕 固：副词，确实。

〔11〕 审考：本指审查。《汉书·文三王传》：“既已案验举宪，宜及王辞不服，诏廷尉选上德通理之吏，更审考清问，著不然之效，定失误之法。”④此处引申为仔细考察。

---

① 《四库全书珍本初编》，第1063册，别集—《蔡中郎文集》，商务印书馆，1937年版，页137。

② 《柳宗元集》，卷1，中华书局，1979年版，页31。

③ 《十三经注疏》，上册，《尚书正义》卷15，中华书局，1980年版，页212。

④ 班固：《汉书》，第8册，中华书局，1962年版，页2217。

【解说】

有学者以为“贵”和“大患”与“宠”和“辱”一样，都是从对举的意义上提出来的[1]。疑非是。“宠辱若惊”是说得宠和受辱都感到惊慌，“贵大患若身”是说看重大患就和看重自身一样。得宠者相对宠者而言是居其下的人，故而得宠和失宠都感到惊恐不安。而人所以有祸患，是因为有自身；如果没有自身，又会有什么祸患？看重自身而去为天下，就可以把天下寄予与他；爱惜自身去为天下，就可以把天下托付给他。老子谈的是他的为人之道。他将世人的受宠与受辱等同看待，认为如果对宠辱加身感到惊恐不安，反应强烈，就说明他的私欲明显存在，而人如果欲念利心太重，其大患也必定“反之于身”（王弼语），其大祸也必定及于己身。但人如果弃私去欲，无我无身，又何来祸患？人若无“自我”、轻宠辱而傲然立世，这种“无身”反而成了“有身”，也即“贵身”。重祸患、惜自身者去为天下，天下自然可以寄托于他了。

庄子之语意谓大自然赋予形体来使我有所寄托，赋予生命来使我劳作，用衰老来使我安逸，用死亡来使我安息，所以善使我生就是善使我死。《大宗师》主旨在阐论对生命的认识。庄子认为，万物生命与道的生命一样，是无始无终的，“天地与我并生，而万物与我为一”，人的生与死不过如昼夜相代一般，不必乐生悲死，而应“知生死存亡之一体”，人的死是突破了“小我”之限，而成为与天地万物同体的“大我”；如

---

① 参见陈鸿祥：《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988年版，页103。

此，则人亦不必自私用智，妄生是非了。大自然"载我以形，劳我以生"者，正是使我善生善死的造化之功。人如果能效法大宗师，"安时而处顺"，凡事顺其自然，不加任何人为因素，则是与道同体，与天同性，与命同化了。

王国维在文章开篇即引老庄之语作为申论的出发点，应该是有其丰厚的内涵的。他将老子的"患"解为"忧患"，将庄子的"劳"用作"劳苦"，举为与"生命"相生相依、无法离弃的东西，认为"忧患与劳苦之与生相对待也久矣"。生，即生命、生存，此处也指生活。人有了生命的形体，便思求维持生活的基本条件如饮、食、衣、住等，进而图婚育以保存自己、延续种姓，然后一步步建起群体、国家，立国君，建法律、学校、警察、军队，以保护种姓平安生活，各遂其欲而不相侵害。人类对生活用力其勤，设计周全，忧患劳苦相伴始终，生活本质何在？王国维概述了人类文化之起源与普遍进程，进而引出对人类生命本质的思考："生活之本质何？欲而已矣。"人的欲望无穷，无法满足，于是产生种种苦痛；如果所有欲望得以实现，则又会滋生倦厌之心。而人生便如钟摆一般往复于苦痛与倦厌之间。王国维由此得出结论："欲与生活与苦痛，三者一而已矣。"

生活之本质何？欲而已矣。欲之为性无厌[1]，而其原生于不足[2]。不足之状态，苦痛是也[3]。既偿一欲，则此欲以终。然欲之被偿者一，而不偿者什伯[4]。

一欲既终,他欲随之。故究竟之慰藉[5],终不可得也。即使吾人之欲悉偿,而更无所欲之对象,倦厌之情,即起而乘之[6]。于是吾人自己之生活,若负之而不胜其重[7]。故人生者,如钟表之摆,实往复于苦痛与倦厌之间者也。夫倦厌固可视为苦痛之一种,有能除去此二者,吾人谓之曰"快乐"。然当其求快乐也,吾人于固有之苦痛外,又不得不加以努力,而努力亦苦痛之一也。且快乐之后,其感苦痛也弥深。故苦痛而无回复之快乐者有之矣,未有快乐而不先之或继之以苦痛者也。又此苦痛与世界之文化俱增,而不由之而减。何则? 文化愈进,其知识弥广,其所欲弥多,又其感苦痛亦弥甚故也。然则人生之所欲,既无以逾于生活,而生活之性质,又不外乎苦痛。故欲与生活与苦痛,三者一而已矣。

【笺注】

〔1〕 厌:满足。

〔2〕 原:本原。

〔3〕 苦痛:《教育世界》杂志所刊原文作"苦病",《静庵文集》改。

〔4〕 什伯:什,音 shí,通"十";伯,音 bǎi,通"佰",十的倍数,百也。此处作十倍、百倍解,犹言超过十倍、百倍。《孟子·滕文公上》:"夫物之不齐,物之情

也;或相倍蓰,或相什伯,或相千万。子比而同之,是乱天下也。"①

〔5〕 究竟:至极,终极。

〔6〕 乘:追逐。《汉书·陈汤传》:"吏士喜,大呼乘之。"颜师古注:"乘,逐也。"②

〔7〕 负:承受;担负。

【解说】

王国维关于生活本质为欲的观点,与叔本华对于生活之欲之痛苦的论述有明显的承继关系:

> 一切欲求皆出于需要,所以也就是出于缺乏,所以也就是出于痛苦。这一欲求一经满足也就完了;可是一面有一个愿望得到满足,另一面至少就有十个不得满足。再说,欲望是经久不息的,需求可以至于无穷。而(所得)满足却是时间很短的,分量也扣得很紧。何况这种最后的满足本身甚至也是假的,事实上这个满足了的愿望立即又让位于一个新的愿望;前者是一个已认识到了的错误,后者还是一个没认识到的错误。在欲求已经获得的对象中,没有一个能够提供持久的、不再衰退的满足,而是这种获得的对象永远只是像丢给乞丐的施舍一样,今天维系了乞丐的生命以便在明天(又)延长他的痛苦。——因为这个缘故,所以说如果我们的意识还是为

① 杨伯峻译注:《孟子译注》,中华书局,1960年版,页126。

② 《汉书》,第9册,页3014。

我们的意志所充满；如果我们还是听从愿望的摆布，加上愿望中不断的期待和恐惧；如果我们还是欲求的主体；那么，我们就永远得不到持久的幸福，也得不到安宁。至于我们或是追逐，或是逃避，或是害怕灾祸，或是争取享乐，这在本质上只是一回事。不管在哪种形态之中，为不断提出要求的意志这样操心虑危，将无时不充满着激动着意识；然而没有安宁也就绝不可能有真正的怡情悦性。这样，欲求的主体就好比是永远躺在伊克希翁的风火轮上，好比永远是以妲娜伊德的穿底桶在汲水，好比是水深齐肩而永远喝不到一滴的坦达努斯。①

《静庵文集》自序中曾言《红楼梦评论》的立论"全在叔氏之立脚地"，研究者多据此申论文中的叔本华哲学之谬误种种②。事实上，该文并非全以叔氏理论为依据。王国维所言之"欲"虽源于叔本华"唯意志论"中的"欲"说，然此概念的背后不能不有老庄哲学观念的存在。作为一代国学大师，王国维原就融古通今，学贯中西，为文亦显其国学功力的博大精深。开卷引老庄之语虽只寥寥，意图将老、庄与叔本华学说合为一体，以为自己人生之概观，似有断章取义、为我所用的意味。若将引语还至原来语境中思考，可以发觉，老庄哲学与叔本华哲学在某些方面原本就有其内在的相通之处。老子说

① 叔本华著，石冲白译：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆，1982年版，页273—274。

② 见陈元晖：《王国维与叔本华哲学》，中国社会科学出版社，1981年版；参见聂振斌、佛雏、叶嘉莹等有关论述。

“及吾无身，吾有何患”，是主张去私弃欲，不能对世俗功利看得太重，强调轻荣辱、淡名利，自然无患；庄子亦主张突破“小我”的拘囿，看淡生与死的界限，不要因哀乐而伤己身，为情所累，为物所牵；叔本华则强调克制欲求与世无争，堵塞痛苦，纯化和圣化自我。所异者，老子的看轻荣辱名利趋于达观，庄子的看淡生死趋于全生、保身，叔本华的看重解脱是趋于否定生命意志。去私欲，轻荣辱，淡生死，求超脱，是老子、庄子、叔本华哲学观念中的契合点，王国维杂糅合一，使之成为自己立论的哲学基础和出发点。也可以说，王国维对叔本华学说作了撷取和修改，融以老庄之说，渗入自己的生命体验与哲学思悟，使之“著我之色彩”。若仅以叔本华学说为评价该文价值的惟一依据，并游离文本去批评王国维的叔本华精神云云，则未免失之偏颇。

吾人生活之性质，既如斯矣，故吾人之知识，遂无往而不与生活之欲相关系，即与吾人之利害相关系。就其实而言之，则知识者，固生于此欲，而示此欲以我与外界之关系，使之趋利而避害者也。常人之知识，止知我与物之关系，易言以明之，止知物之与我相关系者；而于此物中，又不过知其与我相关系之部分而已。及人知渐进[1]，于是始知欲知此物与我之关系，不可不研究此物与彼物之关系。知愈大者，其研究愈远焉。自是而生各种之科学[2]。如欲知空间之一部

之与我相关系者，不可不知空间全体之关系，于是几何学兴焉（按：西洋几何学 Geometry 之本义，系量地之意，可知古代视为应用之科学，而不视为纯粹之科学也）。欲知力之一部与我相关系者，不可不知力之全体之关系，于是力学兴焉。吾人既知一物之全体之关系，又知此物与彼物之全体之关系，而立一法则焉，以应用之。于是物之现于吾前者，其与我之关系，及其与他物之关系，粲然陈于目前而无所遁[3]。夫然后吾人得以利用此物，有其利而无其害，以使吾人生活之欲，增进于无穷。此科学之功效也。故科学上之成功，虽若层楼杰观[4]，高严巨丽，然其基址则筑乎生活之欲之上，与政治上之系统立于生活之欲之上无以异。然则吾人理论与实际之二方面，皆此生活之欲之结果也。

【笺注】

〔1〕人知：即人智。“知”同“智”。“知愈大者”句“知”亦同“智”。

〔2〕自是：由此。

〔3〕粲然：明白、清楚的样子。陈：显示，呈现。遁：隐遁，隐藏。

〔4〕层楼：高楼。宋张先《卜算子慢》词：“纵西北层楼

万尺，望重城那见。”[1]杰观：高耸的楼台。宋张孝祥《水调歌头·桂林集句》词：“繁会九衢三市，缥缈层楼杰观，雪片一冬深。”[2]

【解说】

王国维以为，客观知识与主观欲念之间，存在无法割裂的关系。客观知识是系统的、全体的，我之欲念是个体的、局部的；而知识系统本身又有其局部与全体的内在逻辑，统摄各部知识系统的是科学的功效。人类欲把握客观与主观关系的协调性，就得去认识它、研究它。王国维在此提出了一个思考人生本质的严谨态度，即理论须结合实际，对人生之欲的思考须建基于客观知识的基础之上。这和他在其他研究领域里倡导的二重证据法，其精神实质是一样的。在本文第五章“馀论”中，王国维提出，一个善于观察世界、思考人生的人，应该“能就个人之事实，而发现人类全体之性质”，而不应该将文学作品中的个人，坐实到生活中的某一个体。这既表明王国维对人生、艺术的研究，注重对象整体的关联性和思维方式的通透度，也表明他写作此文时，前后逻辑的严密与贯通。

由是观之，吾人之知识与实践之二方面，无往而不与生活之欲相关系，即与苦痛相关系。兹有一物

① 《全宋词》，第1册，中华书局，1965年版，页66。

② 《全宋词》，第3册，页1688。

焉，使吾人超然于利害之外，而忘物与我之关系。此时也，吾人之心无希望，无恐怖，非复欲之我，而但知之我也。此犹积阴弥月[1]，而旭日杲杲也[2]；犹覆舟大海之中，浮沉上下，而飘著于故乡之海岸也；犹阵云惨淡，而插翅之天使[3]，赍平和之福音而来者也[4]；犹鱼之脱于罾网[5]，鸟之自樊笼出[6]，而游于山林江海也。然物之能使吾人超然于利害之外者，必其物之与吾人无利害之关系而后可。易言以明之，必其物非实物而后可。然则非美术何足以当之乎[7]？夫自然界之物，无不与吾人有利害之关系，纵非直接，亦必间接相关系者也。苟吾人而能忘物与我之关系而观物，则夫自然界之山明水媚，鸟飞花落，固无往而非华胥之国[8]，极乐之土也。岂独自然界而已？人类之言语动作，悲欢啼笑，孰非美之对象乎？然此物既与吾人有利害之关系，而吾人欲强离其关系而观之，自非天才[9]，岂易及此？于是天才者出，以其所观于自然人生中者，复现之于美术中，而使中智以下之人，亦因其物之与己无关系，而超然于利害之外。是故观物无方[10]，因人而变。濠上之鱼，庄、惠之所乐也[11]，而渔夫袭之以网罟[12]；舞雩之木，孔、曾之所憩也[13]，而樵者继之以斤斧[14]。若物非有形，心无所住[15]，则虽殉财之夫[16]，贵私之子[17]，宁有对曹霸、韩幹之马[18]，而计驰骋之乐；见毕宏、伟偃之松[19]，而思栋

梁之用[20];求好逑于雅典之偶[21],思税驾于金字之塔者哉[22]! 故美术之为物,欲者不观,观者不欲。而艺术之美,所以优于自然之美者,全存于使人易忘物我之关系也。

【笺注】

〔1〕 积阴弥月:持续了很长时间的阴天。积阴:犹久阴。弥月:满月,整月。

〔2〕 杲杲:明亮的样子。

〔3〕 插翅之天使:身插两翅、能飞翔的天帝使者。天使:本指天帝所使之神,天帝的使者;后指犹太教、基督教、伊斯兰教等宗教中上帝派来的使者。

〔4〕 赍:音 jì,持;带。

〔5〕 罾:渔网。

〔6〕 樊笼:关鸟兽的笼子。

〔7〕 美术:王国维在此指"艺术",包括诗歌、绘画、雕塑、戏曲、小说等。王国维将歌德"That in art we gladly see"诗句中之"art"翻译为"美术"可为明证。"美术"一词在文本中共出现 41 次,均指"艺术"。疑此是当时通行术语,盖由 art 的日文译语引入。

〔8〕 华胥之国:传说中的国名。典出《列子·黄帝》:"(黄帝)昼寝而梦,游于华胥氏之国。华胥氏之国在弇州之西,台州之北,不知斯齐国几千万里。

盖非舟车足力之所及,神游而已。其国无帅长,自然而已;其民无嗜欲,自然而已。不知乐生,不知恶死,故无夭殇。不知亲己,不知疏物,故无爱憎。不知背逆,不知向顺,故无利害。都无所爱惜,都无所畏忌。入水不溺,入火不热。斫挞无伤痛,指擿无痟痒。乘空如履实,寝虚若处床。云雾不硋其视,雷霆不乱其所,美恶不滑其心,山谷不踬其步,神行而已。黄帝既寤,怡然自得。"①后用以指理想的安乐和平之境,或作梦境的代称。

〔9〕 自非:若非,倘若不是。

〔10〕 无方:无常、无固定的方式。

〔11〕 濠上之鱼:典出《庄子·外篇·秋水第十七》:"庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰:'儵鱼出游从容,是鱼之乐也。'惠子曰:'子非鱼,安知鱼之乐?'庄子曰:'子非我,安知我不知鱼之乐?'惠子曰:'我非子,固不知子矣;子固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣!'庄子曰:'请循其本。子曰"汝安知鱼乐"云者,既已知吾知之而问我。我知之濠上也。'"②濠:水名,在今安徽凤阳县北(此地有庄子坟墓);梁:拦河堰。惠子,即惠施(约公元前370—约前310),战国时哲学家,名家代表人物。做过魏相,与庄子为友。庄子以在濠梁上游而感到鱼在濠水里游的快乐,

---

① 杨伯峻:《列子集释》,中华书局,1979年版,页41。

② 郭庆藩:《庄子集释》,页606—607。

来表达“反其真”的境界。

〔12〕 袭之:犹言紧随其后。下文“继之”同此。罟:捕鱼的网。

〔13〕 舞雩之木:典出《论语·先进》:“子曰:‘何伤乎,亦各言其志也。’曰:‘莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。’夫子喟然叹曰:‘吾与点也。’”①点,即曾皙,点为其字,孔子之徒,曾参之父;舞雩,古代鲁国祭天求雨之坛,在今山东省曲阜县。木:树。

〔14〕 斤:斧头。《说文·斤部》:“斫木斧也。”段玉裁注:“凡用斫物者皆曰斧,斫木之斧则谓之斤。”②

〔15〕 住:住著,执著。

〔16〕 殉财:为财而死。《庄子·杂篇·盗跖第二十九》:“小人殉财,君子殉名。”③殉财之夫,即为财而死的人。

〔17〕 贵私:以私人占有为第一要义。贵私之子:即把私人占有视为第一的人。

〔18〕 宁:难道。曹霸韩幹之马:曹霸(约704—约770),唐画家,谯郡(今安徽亳县)人,三国魏曹髦(曹操之曾孙,善绘事,有名于后世)后裔,官至左

---

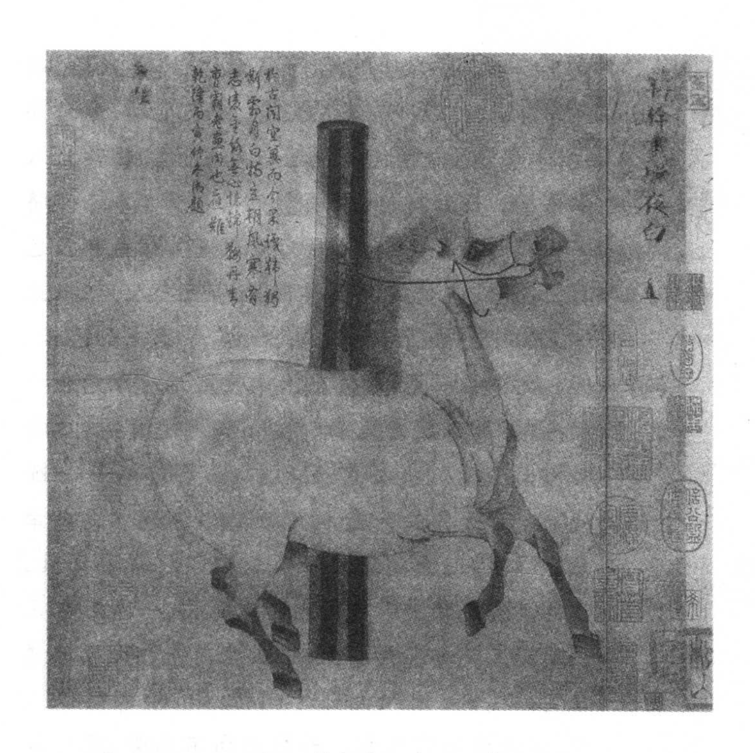
① 《十三经注疏》,下册,《论语注疏》卷11,页2500。

② 段玉裁注:《说文解字段注》,上册,第14篇上,成都古籍书店1981年版,页758。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,页1005。

武卫将军。玄宗开元年间画名称世，善人物、鞍马写真，尤工画马，笔墨沉着，神采生动，命意高古，不求形似，形成盛唐之一大画派。韩幹为入室弟子。唐杜甫有《丹青引赠曹将军霸》诗："将军魏武之子孙，于今为庶为清门。英雄割据虽已矣，文采风流犹尚存。学书初学卫夫人，但恨无过王右军。丹青不知老将至，富贵于我如浮云。开元之中常引见，承恩数上南熏殿。凌烟功臣少颜色，将军下笔开生面。良相头上进贤冠，猛将腰间大羽箭。褒公鄂公毛发动，英姿飒爽来酣战。先帝天马玉花骢，画工如山貌不同。是日牵来赤墀下，迥立阊阖生长风。诏谓将军拂绢素，意匠惨澹经营中。斯须九重真龙出，一洗万古凡马空。玉花却在御榻上，榻上庭前屹相向。至尊含笑催赐金，圉人太仆皆惆怅。弟子韩幹早入室，亦能画马穷殊相。幹惟画肉不画骨，忍使骅骝气凋丧。将军画善盖有神，必逢佳士亦写真。即今漂泊干戈际，屡貌寻常行路人。涂穷反遭俗眼白，世上未有如公贫。但看古来盛名下，终日坎壈缠其身！"①宣和御府藏有《逸骥图》、《内厩御马图》等。韩幹（？—780），唐画家，京兆（今陕西西安）人，一作蓝田（今陕西蓝田）人，初师曹

① 《全唐诗》，第7册，卷220，中华书局，1960年版，页2322—2323。

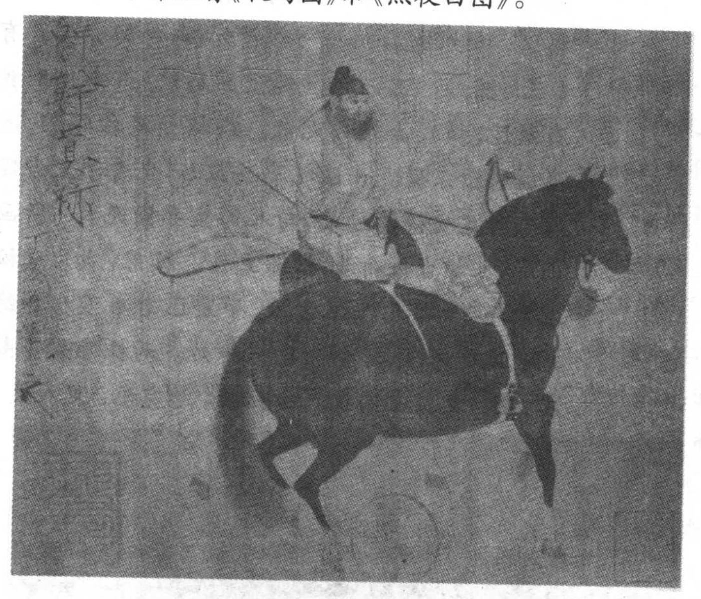


唐　韩幹《照夜白图》

霸，后乃独擅。以真马为师，尝云："殿下内厩马，乃臣师也。"官太府侍臣，精写貌人物，尤工鞍马。唐张彦远《历代名画记》："彦远以杜甫岂知画者，徒以幹马肥大，遂有画肉之诮。"①宋《宣和画谱》云："幹惟画肉不画骨者，正以脱落展、郑之外，自

① 张彦远：《历代名画记》，卷9，人民美术出版社，1963年版，页188。

成一家之妙也。”①宋张耒《读苏子瞻〈韩幹马图〉》：“韩生画马常苦肥，肉中藏骨以为奇。开元有臣善司牧，四十万匹屯山谷。养之罕用食之丰，力不曾施空长肉，韩生图像无乃然。”②有《相马图》、《玄宗试马图》、《于阗黄马图》等。现存作品有《牧马图》和《照夜白图》。



唐　韩幹《牧马图》

---

① 俞剑华标注：《宣和画谱》，卷13，人民美术出版社，1964年版，页221。

② 张耒撰，李逸安等点校：《张耒集》，上册，中华书局，1990年版，页237。

〔19〕 毕宏伟偃之松：毕宏，唐画家，偃师（今河南偃师）人。天宝中官御史左庶子。树石奇古，擅名于代。大历二年（767）为给事中，画松石于左省厅壁，好事者皆诗咏之。树木改步变古，自毕宏始。伟偃，即韦偃，《历代名画记》作“韦鶠”。唐画家，长安（今西安）人，居蜀。擅画鞍马松石，思高格逸，列妙品上；画马巧妙精奇，与韩幹齐名。有《百马图》存世。杜甫《题壁画马歌》：“韦侯别我有所适，知我怜君画无敌。戏拈秃笔扫骅骝，欻见骐驎出东壁。一匹龁草一匹嘶，坐看千里当霜蹄。时危安得真致此，与人同生亦同死。”①所画山水、人物皆极精妙，松石更佳。杜甫《戏为双松图歌》：“天下几人画古松，毕宏已老韦偃少。绝笔长风起纤末，满堂动色嗟神妙。两株惨裂苔藓皮，屈铁交错回高枝。白摧朽骨龙虎死，黑入太



唐　伟偃《百马图》（局部）

① 《全唐诗》，第7册，卷219，页2305。

阴雷雨垂(一作随),松根胡僧憩寂寞,庞眉皓首无住著。偏袒右肩露双脚,叶裹松子僧前落。韦侯韦侯数相见,我有一匹好素(一作束)绢,重之不减锦绣段。已令拂拭光凌乱,请公放笔为直干。”①

〔20〕 而思栋梁之用:《教育世界》杂志原文如此,次年《静庵文集》此句作“而观思栋梁之用”。

〔21〕 好逑:语出《诗经·周南·关雎》:“窈窕淑女,君子好逑。”②好逑,好的配偶。雅典,希腊古代文明发源地,多艺术古迹。雅典之偶,指维纳斯雕像。或以为指古希腊神话中的雅典娜女神③,疑误。按雅典娜为智慧女神,维纳斯为爱和美之神,后者更宜“好逑”之称;“偶”亦非配偶之偶,系指偶像之偶,即“像”是也。“偶”之本义系指以土或木制成的偶像。《史记·殷本纪》:“帝武乙无道,为偶人,谓之天神。”张守义正义:“偶,五苟反。偶,对也。以土木为人,对象于人形也。”④《史记·酷吏列传》:“匈奴至为偶人象郅都,令骑驰射莫能中,见惮如此。”司马贞索隐:“汉书作‘寓

---

① 《全唐诗》,第7册,卷219,页2305—2306。

② 朱熹:《诗集传》,上海古籍出版社,1987年版,页1。

③ 王运熙主编:《中国近代文论选·近代卷》(下),江苏文艺出版社,1996年版,页488注11;黄霖选注:《中国历代小说论著选》(下),江西人民出版社,2000年版,页169注15。

④ 《史记》,第1册,中华书局,1959年版,页104。

人象'。案:寓即偶也,谓刻木偶类人形也。一云寄人形于木也。"①且维纳斯雕像为一可视可触之实体,恰与下句"金字之塔"对举匹配。

〔22〕 税驾:税:通"脱"、"挩",止,停下。税驾,犹解驾,停车;此谓休息或归宿。《史记·李斯列传》:"当今人臣之位无居臣上者,可谓富贵极矣。物极则衰,吾未知所税驾也!"司马贞索隐:"税驾,犹解驾,言休息也。李斯言己今日富贵已极,然未知向后吉凶,止泊在何处也。"②金字之塔,即古埃及法老的陵墓金字塔,后代已视为艺术之壮观。

【解说】

王国维由他对人生的概观申发,将人类知识的产生与生活之欲、现实利害联系起来,认为科学上之成功与政治上之系统,都建立在生活之欲的基础之上;也即是说,人类所有的知识与实践,无不与苦痛相关系。既与人无利害关系,又能使人超然于现实利害关系之外的,只有艺术。艺术能在积阴弥月的沉闷压抑中给人以明朗和生机,能在覆舟大海的危急无望中给人以意外和希望,能于阵云惨淡的灰黯无奈中带来平和与安详,能使人从网中鱼、笼中鸟的困厄束缚状态走向自由放松境地。与艺术相比,自然界纵使山明水媚,鸟飞花落,亦无法使人去私忘欲,超然物外。因为自然界之物,无一不与人类

① 《史记》,第10册,页3133—3134。

② 《史记》,第8册,页2547。

有直接的或间接的利害关系，人在观物时就无法忘却物我关系，达到一种审美境界，否则，就“无往而非华胥之国，极乐之土”了。这是王国维论其艺术之概观的第一层：自然美是有局限的，因它牵涉到人类生活的种种现实因素，已经社会化、世俗化了，因此不可避免地带有功利化的色彩。华胥之国的理想氛围与现实是有很大距离的。一般人无法摆脱世俗功利之心来看待自然与社会，而天才的艺术家能把他对自然、人生的观察所得，再现于艺术作品，使中智以下的人能借助艺术作品之“隔”，在艺术欣赏中超然于利害之外。

王国维提出，观赏艺术美的第一个前提是“观物无方，因人而变”。濠上之鱼的典故，蕴涵着一种对自然的审美化艺术化理解。庄子与惠子是好友，也是辩论的最佳搭档。这一充满思辨色彩的语段，实含有三个层次的“乐”意：其一，庄子以在濠梁上“游”而感到儵鱼在濠水里从容出游的快乐，来表达“反其真”的境界。王先谦疏曰：“儵鱼，白儵也，从容放逸之貌也。夫鱼游于水，鸟栖于陆，各率其性，物皆逍遥。而庄子善达物情，所以知鱼乐也。”其二，惠子以“子非鱼”难庄子，庄子便以“子非我”答惠子难，问答之际，论辩不仅已展开，而且切中要害，有桴鼓相应、知音相敌之乐。其三，惠子依“我非子”——“子非鱼”的思路推问，证庄子之不知鱼之乐，庄子循“子知吾知之”——“我知之濠上也”的逆向思维反推，证自己之知鱼之乐，于不经意间偷换概念，将“怎么知道”意义的“安知”暗中切换为“从哪儿知道”意义上的“安知”，变抽象的可能为具体的场所，有以狡辩吊诡而取胜之乐。王先谦疏曰：“子曰者，庄子却称惠之辞也。惠子云‘子非鱼，安知鱼

乐'者，足明惠子非庄子而知庄子之不知鱼也。且子既非我而知我，知我而问我，亦何妨我非鱼而知鱼，知鱼而叹鱼？夫物性不同，水陆殊致，而达其理者，体其情，足以濠上彷徨知鱼之适乐，鉴照群品，岂入水哉！故寄庄惠之二贤，以标议论之大体也。"濠上之鱼，在庄子和惠子那里，是借以思辨、抒发智慧的快乐的对象；在渔夫眼里，却不过是捕渔的对象而已。

舞雩之木亦反映一种对人与自然和谐关系的憧憬。孔子询问子路、曾皙、冉有、公西华四子之"志"，三人皆言己辅国安邦之志，惟独曾点以在暮春时相约去沂水洗浴、乘凉树荫、唱着歌归来为他的理想，而孔子偏赞许之。朱熹《论语集注》以为曾点"胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外"，又引程子言曰："孔子之志，在于老者安之，朋友信之，少者怀之，使万物莫不遂其性。曾点知之，故孔子喟然叹曰：吾与点也。"曾点所说带有儒家理想人生中淡泊处世、各得其所的一面，是很能领会孔子人生境界的一种回答，故而孔子深表赞叹。舞雩之木，是孔曾人生理想所栖憩所寄托的一个象征物，而在樵夫的眼中，不过是砍伐的对象而已。

从字面上看，濠上之鱼、舞雩之木，是用来说明"观物无方，因人而变"的。这是上承艺术作品能使人忘物我之关系而超然利害之外的意涵而来。鱼和树于渔樵是关涉世俗功利之物，一为食，一为用；而于庄惠孔曾却是抒发审美感觉的凭藉，完全抛弃了鱼树的实用价值。这就是说，人也只在忘却物我之利害关系之时，物才会成为审美对象；而使自然物脱离其实用性而趋于艺术化、审美化的庄惠孔曾，便是王国维所说的

异于常人的"天才者"一类了。从这个意义上说，人们对待自然与人生的看法并无固定不变的标准，只不过因人而异而已。如进一步看，王国维所谓"庄惠之所乐"和"孔曾之所憩"的背后，隐含他人生之概观的合理内核。儒道二学一入世一处世，一求积极进取，一求逍遥物外，原本是有明显的界限的，但在宁静淡泊的处世精神上又自有其相通之处。儒家所崇尚的"一箪食，一瓢饮，在陋巷"的泰然安贫之乐，"乐山乐水"的通达周流、动静自处之态，"风乎舞雩，咏而归"的与天地同流、乐得其所之志，和道家学说有其内在的契合点，它们在长期的冲激碰撞中实现了文化合流。中国士子们浸淫其中，其文化人格也即呈现亦儒亦道、众流合一的形态。"舞雩之木"恰是与"濠上之鱼"意蕴相敌的一种景况，王国维用之于此，更显示了其后深藏的淡私寡欲、看轻荣辱得失、抛弃世俗功利的人生况味。这既由其人生观伸发而出，又导引了他的艺术之概观。

观赏艺术美的第二个前提是"欲者不观，观者不欲"。濠上之鱼、舞雩之木，是哲学家思想家眼中心底审美化了的自然；曹霸、韩幹之马，毕宏、伟偃之松，雅典之偶，金字之塔，却是将自然与生命审美化了的艺术品本身。观者又如何面对这些艺术品呢？王国维的意思是：如果事物没有生命形体，人心亦无所停驻，那么即使是贪财重欲之人，也不会对着曹霸韩幹所画的骏马就盘算着如何骑上它去驰骋一番，见到毕宏伟偃所画的奇松就谋划着怎样砍下它用作栋梁，或是求取维纳斯雕像为佳偶，以金字塔为归宿地。因为维纳斯、金字塔和画上的骏马奇松一样，都是精美绝伦的艺术品，面对它们需要抛弃

世俗功利之心，而仅持纯粹的审美观照。如果以世俗的需求为观赏的起点，那么再美的艺术也会失去其审美价值，而只剩其物用价值——而这一点对于曹韩之马、毕韦之松、雅典之偶、金字之塔来说，尤其荒谬可笑。所以，当艺术品出现于人们面前时，产生现实需求的人无法欣赏其美，而能领略其中三昧者必定不会滋生世俗的欲念。这就是所谓"欲者不观，观者不欲"。

应该说，这一观点是颇具辩证意味的。它的出发点是观物者持何种标准观物，他有无审美的细胞和眼光。渔夫但知网鱼，樵夫但知伐木，见到绘画作品中的鱼与松等物当然只会思其物用。庄子之鱼孔子之木虽非艺术品而系自然实物，但孔庄却把它们艺术化，审美化，哲理化了。好比"采菊东篱下，悠然见南山"的陶潜，偏能别具眼光，于农夫眼中普通不过的野花竹篱南山坡中体悟其倏忽而逝的真意。这并不说明陶潜没有生活欲念，没有伐木为梁、劈竹为篱、饮食男女等的世俗需求，但在对篱菊山木作审美观照甚至哲理体悟时，他一定远离尘欲，心无蒂芥。以为王国维"以艺术之内在特征来完全排斥艺术之外在目的"[①]的说法，是有其片面性的。艺术确有一定的实用性，但在这里，王国维所说的艺术之可"渔"可"樵"的，是艺术作品的生活原型或内在物象（鱼、木、马、松、美女等等），而不是艺术品本身。将艺术品物欲化，往往

① 陈鸿祥：《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988 年版，页 111。另卢善庆《王国维文艺美学观》也有类似说法，贵州人民出版社，1988 年版，页 8。

看重艺术品的装饰作用或是商品意义。这只要将庄子之鱼、孔子之木与曹韩之马、毕韦之松作个比照，便可看得较为分明。

王国维的结论是："艺术之美所以优于自然之美者，全存于使人易忘物我之关系也。"也就是说，艺术之美能使人沉浸于一种纯粹的审美境界之中，而忘却自我，忘却所有生活欲念、现实功利。王国维阐发了他的一个重要的艺术观念，即重视艺术作品的审美功用。这或许有些偏激，但却道出了艺术审美的内在本质。传统的文艺观，较多地将文艺作品的社会功用看作惟一的目的，而王国维的纯粹艺术论，以能使人快乐忘欲为艺术的最高境界，在某种程度上有"还原"艺术本质的用意。

而美之为物有二种：一曰优美，一曰壮美。苟一物焉，与吾人无利害之关系，而吾人之观之也，不观其关系，而但观其物。或吾人之心中，无丝毫生活之欲存，而其观物也，不视为与我有关系之物，而但视为外物，则今之所观者，非昔之所观者也。此时吾心宁静之状态，名之曰优美之情，而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人，而吾人生活之意志，为之破裂，因之意志遁去，而知力得为独立之作用[1]，以深观其物，吾人谓此物曰壮美，而谓其感情曰壮美之情。普通之美，皆属前种。至于地狱变相之图[2]，决斗垂死之像[3]，

庐江小吏之诗[4]，雁门尚书之曲[5]，其人固氓庶之所共怜[6]，其遇虽戾夫为之流涕[7]，讵有子颓乐祸之心[8]，宁无尼父反袂之戚[9]？而吾人观之，不厌千复[10]。格代之诗曰[11]：

"What in life doth only grieve us.

That in art we gladly see."

凡人生中足以使人悲者，于美术中，则吾人乐而观之。

此之谓也。此即所谓壮美之情；而其快乐存于使人忘物我之关系，则固与优美无以异也。

【笺注】

〔1〕 知力：即智力，指才智能力。《墨子·尚同下》："天子以其知力为未足独治天下，是以选择其次立为三公。"①又王国维《论教育之宗旨》："而精神之中，又分为三部：知力，感情和意志是也。"

〔2〕 地狱变相之图：地狱：为佛家所言六道之一。变相：以绘画形式表现佛教教义、宣教辅教的作品。《文献通考》卷166《刑考五》："自古酷刑，未有甚于武后之时，其技与其具，皆非人理，盖出于佛氏地狱之事也。佛之意本以怖愚人，使之信也。然其说自南、北朝澜漫至唐，未有用以治狱者，何独

① 孙诒让：《墨子闲诂》，上册，中华书局，1986年版，页83。

言武后之时效之也？佛之言在册，知之者少；形于绘画，则人人得见。而惨刻之吏，智巧由是滋矣。阎立本图地狱变相，至今尚有之，况当时群僧得志，绘事偶像之盛，从可知矣。是故惟仁人之言，其利溥。佛本以善言之，谓治鬼罪于幽阴间耳，不虞其弊使人真受此苦也。吁，亦不仁之甚矣！"①地狱变相是唐代著名画家吴道子画得最多的题材。唐张彦远《历代名画记·张孝师》："张孝师……尤善画地狱，气候幽默。孝师曾死复苏，具见冥中事，故备得之。吴道玄见其画，因号为地狱变。"②又宋黄休复《益州名画录》："当时吴生画此地狱变相，都人咸观，惧罪修善，两市屠沽经月不售。"③

〔3〕 决斗垂死之像：有人认为当指南宋初画家萧照(1130—1160)所画长卷《中兴瑞应图》。图按曹勋赞词绘制，共十二幅，第六幅画磁州郡民击杀赵构副使王云之像：一庙在左，朱碧辉丽，高宗冠袍升立廊上，从臣十六，廊朱辇一，马一，廊上下人十四，右横一桥，立者三人，桥外攒集二十四人，共执一人，庙门内外骑者凡二十二人。林木青葱，郁然满目。高宗赵构出使金国，王云副之，至磁州，忽

① 马端临：《文献通考》，王云五主编《万有书库》第2集，上海，商务印书馆，1936年版，页1438—1439。

② 张彦远：《历代名画记》，人民美术出版社，1963年版，页171。

③ 陶宗仪：《说郛三种》，第7册，上海古籍出版社，1988年版，页4137。

郡民数万同声请谒崔庙。高宗翌旦至庙，升自东廊，见庭中一老人，青巾秀异，厉声曰："王云不得邀上北去！"时云从高宗，即有势人持云下，寻为民所杀。高宗令捕杀云者甚峻，显应勿遣厅子马，以所乘小朱漆辇令高宗乘归。是日非民杀云，则云邀高宗北去矣。存疑。

〔4〕 庐江小吏之诗：指汉乐府《孔雀东南飞》，诗原名《焦仲卿妻》，因诗前小序有"汉末建安中，庐江府小吏焦仲卿妻刘氏，为仲卿母所遣……"之语，故云。唐陆龟蒙《采药赋》："别有庐江小吏，蜀郡长卿，或支离而筑恨，或调笑以衷情。"①

〔5〕 雁门尚书之曲：指清吴伟业古风《雁门尚书行》，诗前有序曰："雁门尚书行，为大司马白谷孙公作也。"白谷孙公，即明末兵部侍郎孙传庭，字伯雅，一字白谷。后加尚书衔，在镇压农民起义中死于柿园之战。诗开篇即云："雁门尚书受专征，登坛顾盼三军惊。身长八尺左右射，坐上咄吒风云生。"②有云"雁门尚书之曲"指《雁门太守行》，疑非是。

〔6〕 氓庶：百姓。南朝梁沈约《齐故安陆昭王碑文》：

---

① 《全唐文》，第9册，卷800，页8398。

② 吴伟业著，叶君远选注：《吴梅村诗选》，人民文学出版社，2000年版，页217。

"虽春申之大启封疆,邓攸之缉熙讯庶,不能尚也。"①

〔7〕 戾夫:凶狠暴戾之人。

〔8〕 子颓:春秋时周庄王之子,曾图谋夺取周惠王之王位,后在卫、燕之师帮助下进入王都城周,郑庄公调解未成,子颓为讨好诸侯五大夫,"乐及遍舞"(谓奏乐及于所有舞乐也),违反制度,郑庄公以为乐祸。事见《左传·庄公二十年》:"哀乐失时,殃咎必至。今王子颓歌舞不倦,乐祸也。"②乐祸:以祸患为乐。

〔9〕 尼父:孔子的尊称。反袂,以袖掩面,形容哭泣。戚,伤悲。典出《公羊传·哀公十四年》:"有以告者曰:'有麇而角者。'孔子曰:'孰为来哉!孰为来哉!'反袂拭面,涕沾袍。颜渊死,子曰:'噫!天丧予。'子路死,子曰:'噫!天祝予。'西狩获麟,孔子曰:'吾道穷矣。'"③

〔10〕 不厌千复:反复(观之)千遍也不满足。厌:满足。复:重复;反复;回环。三国魏嵇康《琴赋》:"是故复之而不足,则吟咏以肆志;吟咏之不足,则寄言以广意。"④王国维《叔本华像赞》:"公虽云亡,公

---

① 萧统编:《文选》,下册,中华书局,1977年版,页818。

② 《十三经注疏》,下册,《春秋左传正义》,卷9,页1774。

③ 《十三经注疏》,下册,《春秋公羊传注疏》,卷28,页2353。

④ 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2册,中华书局,1958年版,页1319。

书则存。愿言千复，奉以终身。"①此"千复"义同。

〔11〕 格代：Johann Wolfgang von Goethe，今译歌德（1749—1832），德国思想家、文学家。

【解说】

文中所列之艺术作品或画或诗，所画之景象，所咏之人物，无不充满悲恐壮烈之情绪。其人物之悲固为一般老百姓所共哀怜，其境遇之惨即使是凶狠暴戾之人亦为之感动而流泪，岂有子颓乐祸的心性？能没有孔子哭泣的悲情？面对这些能使人意志破裂、情绪悲戚的艺术作品，人们观赏千遍亦不觉满足，原因正如歌德所说："凡人生中足以使人悲者，于美术中，则吾人乐而观之。"

王国维于此进一步申论他的艺术观。他将艺术美分为两种类型：优美和壮美。能使人心境趋于宁静状态的艺术之美，是优美，普通的艺术美都属此类；而艺术的壮美之境能使人生活的意志为之破裂，能激发人的悲悯之情，上述四种诗画作品所展示的，即属于这一壮美境界。吴道子的地狱变相之图，虽未画想象中的牛头马面刀锯油锅之类的地狱景象，然在对捉拿恶人的鬼神的描画中，渲染了令人"惧罪修善"的气氛。决斗垂死之像，争斗惨烈，亦令观者心生敬畏。庐江小吏之诗抒写男女主人公一自挂东南枝，一举身赴清池，自是悲壮就死之一例。雁门尚书之曲，咏尚书孙传庭之赴死，有"蚁聚蜂屯已

---

① 《教育世界》杂志第9期第77号，1904年6月版。

入城，持矛瞋目呼狂贼。战马嘶鸣失主归，横尸撑距无能识。乌鸢啄肉北风寒，寡鹄孤鸾不忍看。愿逐相公忠义死，一门恨血土花斑”之语，亦将主人公之死难描述得壮武悲凄之至。王国维在这里特别阐论“壮美”之境，很明显，一方面承绪前所论“艺术之美使人超然于利害之外，忘物我之关系”而来，说明那些诗画所表现的内容置之于现实生活中，足以使人悲使人怜，使人畏惧，产生痛苦，然再现于艺术境界，却转化为审美的快乐，这正由于审美者能超然于所观照的对象和利害之外，而全然臻于“纯粹”的审美境界；另一方面也很自然引出“纯粹之知识”的结论，以与“眩惑”构成对立，并为后文论《红楼梦》的悲剧价值设下铺垫。

至美术中之与二者相反者，名之曰眩惑[1]。夫优美与壮美，皆使吾人离生活之欲，而入于纯粹之知识者。若美术中而有眩惑之原质乎[2]，则又使吾人自纯粹之知识出，而复归于生活之欲。如粔籹蜜饵[3]，《招魂》《启》《发》之所陈[4]；玉体横陈[5]，周昉、仇英之所绘[6]；《西厢记》之《酬柬》[7]，《牡丹亭》之《惊梦》[8]，伶元之传《飞燕》[9]，杨慎之赝《秘辛》[10]，徒讽一而劝百[11]，欲止沸而益薪[12]。所以子云有“靡靡”之诮[13]，法秀有“绮语”之诃[14]。虽则梦幻泡影[15]，可作如是观，而拔舌地狱[16]，专为斯人设者矣。故眩惑之于美，如甘之于辛，火之于水，不相并立者也。吾人

欲以眩惑之快乐，医人世之苦痛，是犹欲航断港而至海[17]，入幽谷而求明[18]，岂徒无益，而又增之，则岂不以其不能使人忘生活之欲及此欲与物之关系，而反鼓舞之也哉[19]！眩惑之与优美及壮美相反对，其故实存于此。

【笺注】

〔1〕 眩惑：或以为“眩”为“五色令人目眩”之“眩”，“惑”为佛家“烦恼”意义之“惑”，为与“涅槃”之境相对立的世俗欲求之境①。此解疑未必确切。按“眩”义有二：一为“眼昏发花”，《国语·周语下》：“夫乐不过以听耳，而美不过以观目，若听乐而震，观美而眩，患莫大焉。”②“眩”另可解为“迷惑”、“迷乱”，引申为欺骗。《礼记·中庸》：“敬大臣则不眩。”③《荀子·正名》：“彼诱其名，眩其辞，而无深于其志义者也。”杨倞注：“眩惑其辞而不实。”④“惑”则有疑惑、糊涂、迷恋（或迷惑）、迷

① 见陈鸿祥：《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988年版，页125。

② 上海师大古籍所校点，《国语》，上海古籍出版社，1998年版，页125。

③ 《十三经注疏》，下册，《礼记正义》，卷52，页1630。

④ 《诸子集成》，第2册，《荀子集解》，中华书局，1954年版，页282。

失、昏乱、佛家之烦恼等六解。“眩惑”之“惑”当为“迷惑”、“迷乱”之义。《灵枢经·大惑论第八十》:“中阶而顾,匍匐而前,则惑。”明马莳注曰:“惑者,眩惑也。”[①]眩惑即是迷惑、迷乱。又章炳麟《訄书·订文》附《正名杂义》有云:“宁若樊(樊宗师)卢(卢仝)诸子,憙为险怪,以眩视惑听邪?”[②]眩视惑听,即迷惑人的视听。又《明史·马文升传》:“至于佛老之教,尤宜屏绝,恐眩惑心志。”[③]由此可知,“眩惑”是同义复词,即迷惑、迷乱、惑乱、眩乱,也即“惑眩”。王国维在此将那些令人迷惑或迷乱人心的艺术作品统称为“眩惑”,以与“优美”、“壮美”相对应。

〔2〕 原质:犹今言元素。乎:表停顿。

〔3〕 粔籹:古代的一种食品。以蜜和米面,搓成细条,组之成束,扭成环形,用油煎熟,犹今之馓子。又称寒具、膏环。《楚辞·招魂》:“粔籹蜜饵,有餦餭些。”[④]

〔4〕 《启》、《发》:即《七启》、《七发》,均为西汉文学家枚乘(? —前140)所作之散文赋,假设吴客与楚太子的问答,层层铺叙音乐、饮食、车马、宫怨、田

① 马莳:《黄帝内经灵枢注证发微》,科学技术文献出版社,1998年版,页400。

② 《訄书》,古典文学出版社,1958年版,页86。

③ 《明史》,第14册,页4841。

④ 洪兴祖:《楚辞补注》,卷9,中华书局,1958年版,页349。

猎、观涛、论道七事，指出物质享受之不足贵；作品未提到"粔籹蜜饵"，但列出了天下最肥美珍稀的多种食物。《教育世界》、《静庵文集》俱作"启发"；后之版本多作"七发"。

〔5〕 玉体横陈：玉体，形容美人肌肤莹润，玉女即指美女。横陈：乃横卧、横躺义。"玉体横陈"谓美人横卧。李商隐《北齐二首》之一："一笑相倾国便亡，何劳荆棘始堪伤。小怜玉体横陈夜，已报周师入晋阳。"①或谓"玉体横陈"出自司马相如的《好色赋》②，疑非。此处"玉体横陈"当指周昉、仇英所绘的仕女图。或以为"玉体横陈"句指仇英"展现古代宫殿风貌的画卷"如《汉宫春晓》③，疑非是。

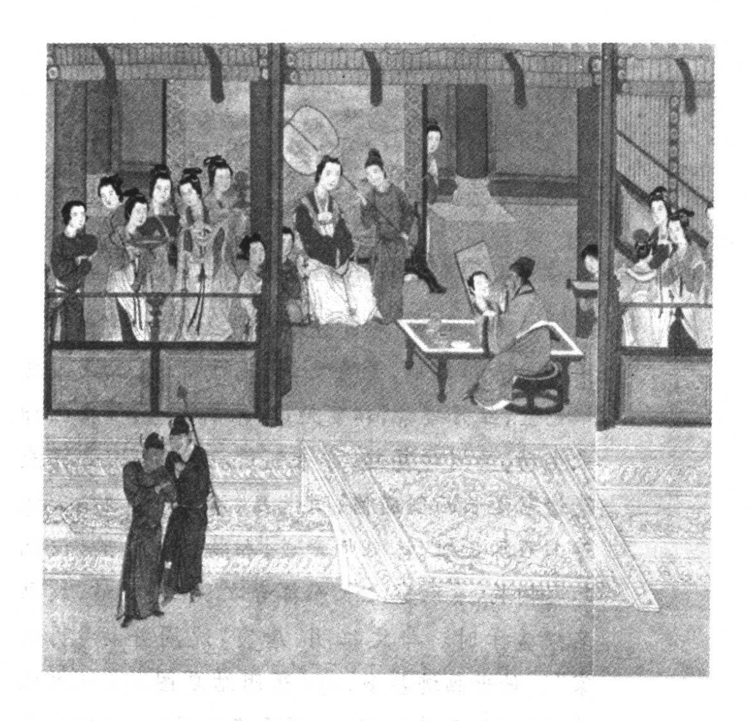
〔6〕 周昉：唐画家，字仲朗，长安（今西安）人，生卒年不详。为宣州长史，好属文，能书，善画道释、人物、仕女，所画仕女以丰厚为体，意浓态远，为古今冠绝，其画法为唐代仕女画之固定范式，画风为五代至宋时期众多画家所继承，影响深远。《宣和画谱》云："世谓昉画妇女，多谓丰厚态度者，亦是一弊。此无他，昉贵游子弟，多见贵而美者，故以丰厚

---

① 《全唐诗》，第16册，卷539，页6145。

② 见黄霖选注：《中国历代小说论著选》（下），江西人民出版社，2000年版，页170注28。

③ 陈鸿祥：《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988年版，页125。



明　仇英《汉宫春晓图》(局部)

为体。"①有《纨扇仕女图》、《簪花仕女图》、《调琴啜茗图》、《弹琴仕女图》传于世。仇英(约1498—约1552):明画家,字实父,一作实甫,号十洲,太仓(今江苏太仓)人。工山水人物,尤工仕女。画风流丽纤巧。画山水,喜设大青绿色,用笔萧疏,意境简远,工巧入神。明姜绍书《无声诗史》云仇

① 俞剑华标注:《宣和画谱》,卷6,人民美术出版社,1964年版,页112。



唐　周昉《簪花仕女图》

英之画秀雅纤丽，毫素之工，侔于叶玉，人物画发翠毫金，丝丹缕素，精丽艳逸，无惭古人，仕女画神采生动，虽周昉复起，亦未能过。画师周臣，并能集诸家之长而创新格，明张丑《清河书画舫》云仇英山石师王维，林木师李成，人物师吴元瑜，设色师赵伯驹，资诸家之长而浑合之，种种臻妙，故画名极盛于时。与文征明、唐寅、沈周并称“明四家”。传世画迹甚多，有《蕉阴结夏图》、《桃源仙境图》、《桐阴清话图》、《莲溪渔隐图》、《汉宫春晓图》等。

〔7〕《西厢记》：全名《崔莺莺待月西厢记》，元杂剧剧本，王实甫作，5 本 21 回。《酬柬》为《西厢记》第 4 本第 1 折，写崔莺莺主动践约，与张生私下结合之事。中间有几支曲子写到崔张鱼水之欢：“［上马娇］我将这钮扣儿松，把缕带儿解；兰麝散幽斋。不良会把人禁害，咍，怎不肯回过脸儿来？［胜葫芦］我这里软玉温香抱满怀。呀，阮肇到天台，春



唐　周昉《纨扇仕女图》(局部)

至人间花弄色。将柳腰款摆,花心轻折,露滴牡丹开。[幺篇]但蘸着些儿麻上来,鱼水得和谐,嫩蕊娇香蝶恣采。半推半就,又惊又爱,檀口揾香腮。[末跪云]谢小姐不弃,张珙今夕得就枕席,异日犬马之报。[旦云]妾千金之躯,一旦弃之。此身皆托于足下,勿以他日见弃,使妾有白头之叹。[末云]小生焉敢如此?[末看手帕科][后庭花]春罗元莹白,早见红香点嫩色。[旦云]羞人答答的看甚么?灯下偷睛觑,胸前着肉揣。畅矣哉,浑身通泰,不知春从何处来?无能的张秀才,孤身西洛客,自从逢稔色,思量的不下怀;忧愁

因间隔,相思无摆划;谢芳卿不见责。[柳叶儿]我将你做心肝儿般看待,点污了小姐清白。忘餐废寝舒心害,若不是真心耐,志诚捱,怎能够这相思苦尽甘来?[青哥儿]成就了今宵欢爱,魂飞在九霄云外。投至得见你多情小奶奶,憔悴形骸,瘦似麻秸。今夜和谐,犹自疑猜。露滴香埃,风静闲阶,月射书斋,云锁阳台;审问明白,只疑是昨夜梦中来,愁无奈。[旦云]我回去也,怕夫人觉来寻我。[末云]我送小姐出来。[寄生草]多丰韵,忒稔色。乍时相见教人害,霎时不见教人怪,些儿得见教人爱。今宵同会碧纱厨,何时重解香罗带。[煞尾]春意透酥胸,春色横眉黛,贱却人间玉帛。杏脸桃腮,乘着月色,娇滴滴越显得红白。下香阶,懒步苍苔,动人处弓鞋凤头窄。叹鲰生不才,谢多娇错爱。若小姐不弃小生,此情一心者,你是必破工夫明夜早些来。"①

〔8〕《牡丹亭》:即《还魂记》,明代传奇,汤显祖作,55出。《惊梦》为《牡丹亭》传奇第10出,演杜丽娘游园后青春觉醒,梦与柳梦梅遇合之事。中写柳杜相会曰:"[山桃红]则为你如花美眷,似水流年,是答儿闲寻遍。在幽闺自怜。小姐,和你那答儿讲话去。(旦作含笑不行)(生作牵衣介)(旦低问)那里去?(生)转过这芍药栏前,紧靠着湖山

---

① 王季思校注:《西厢记》,中华书局,1959年版,页144—146。

石边。（旦低问）秀才，去怎的？（生低答）和你把领扣松，衣带宽，袖梢儿揾着牙儿苫也。则待你忍耐温存一晌眠。（旦作羞）（生前抱）（旦推介）（合）是那处曾相见，相看俨然，早难道这好处相逢无一言？（生强抱旦下）"①

〔9〕 伶元：即伶玄，字子于，潞水（今山西长治）人。《飞燕》即《飞燕外传》，又作《赵后别传》、《赵飞燕外传》等，旧题西汉末年伶玄撰，一般以为是伪托。《顾氏文房小说》本有自序，称与扬雄同时，历官至淮南相、河东都尉。《飞燕外传》内容是记述西汉成帝时皇后赵飞燕、昭仪赵合德姊妹的宫中荒淫生活。明代胡应麟称之为"传奇之首"。

〔10〕 杨慎（1488—1559）：明代著名文学家。字用修，号升庵，四川新都人。年24，登正德六年（1511）廷试第一，授翰林修撰。记诵之博，著述之富，推为明代第一。诗文外杂著至100馀种，有《升庵集》81卷。天启中谥文宪。赝：假；伪造。唐韩愈《崔十六少府摄伊阳以诗及书见投因酬三十韵》："前计顿乖张，居然见真赝。"②《秘辛》即《杂事秘辛》，又作《汉杂事秘辛》，1卷，旧题汉佚名氏撰，有杨慎题词。明沈德符认为此书是杨慎伪作。是以谓之"赝"。"秘辛"二字类似卷帙甲

① 《牡丹亭》，文学古籍刊行社，1954年版，页39—40。

② 《全唐诗》，第10册，卷339，页3802。

乙名目，其“杂事”主要记叙汉桓帝刘志懿献梁皇后被选及册立的故事，其中写吴姁审视选后一段，有所谓自然主义色彩：“时日晷薄辰，穿照蜃窗；光送著莹面上，如朝霞和雪艳射，不能正视。目波澄鲜，眉妩连卷，朱口皓齿，修耳悬鼻，辅靥颐颔，位置均适。姁寻脱莹步摇，伸髻度发，如黝鬃可鉴。围手八盘，坠地加半握。已乞缓私小结束，莹面发赪，抵拦。姁告莹曰：‘官家重礼，借见朽落，缓此结束，当加鞠翟耳！’莹泣数行下，闭目转面内向。姁为手缓，捧著日光，芳气喷袭，肌理腻洁，拊不留手。规前方后，筑脂刻玉。胸乳菽发，脐容半寸许珠，私处坟起。为展两股，阴沟渥丹，火齐欲吐。此守礼谨严处女也！约略莹体，血足荣肤，肤足饰肉，肉足冒骨。长短合度，自颠至底，长七尺一寸；肩广一尺六寸，臀视肩广减三寸；自肩至指，长各二尺七寸，指去掌四寸，肖十竹萌削也。髀至足长三尺二寸，足长八寸；胫跗丰妍，底平指敛，约缣迫袜，收束微如禁中，久之不得音响。”文末杨慎题词曰：“《汉杂事》一卷，得于安宁州土知州董氏，前有义乌王子充印。盖子充使云南时箧中书也。然御览诸书，亦有汉杂事而略不见收。此特载汉桓帝懿献梁皇后被选及六礼册立事，而吴姁入后燕处审视一段，最为奇艳，但太秽亵耳。不谓冀威赫震人，犹得渎选如此。卷首有‘秘辛’二字不可解，要是卷帙甲乙

名目。余尝搜考弓足原始不得，及见'约缣迫袜，收束微如禁中'语，则缠足后汉已自有之。言脱于口，追驷不及，聊志于此，用塞疏漏之诮。成都杨慎识。"①

〔11〕 讽一而劝百：语出《史记·司马相如传》："相如虽多虚词滥说，然其要归，引之节俭，此与诗之风谏何异？扬雄以为靡丽之赋，劝百风一，犹驰骋郑卫之声，曲终而奏雅，不已亏乎？"②后遂以"讽一劝百"形容规讽正道的言辞远远及不上劝诱奢靡的言辞。谓意在使人警戒，但结果却适得其反。《文心雕龙·杂文》："自桓麟《七说》以下，左思《七讽》以上，枝附影从，十有馀家。或文丽而义暌，或理粹而辞驳。观其大抵所观，莫不高谈宫馆，壮语田猎。穷瑰奇之服馔，极蛊媚之声色。甘意摇骨体，艳词动魂识，虽始之以淫侈，而终之以居正。然讽一劝百，势不自反。"③

〔12〕 止沸益薪：谓本欲止水沸腾，却反而在锅下加柴。喻所做与本来愿望相反。

〔13〕 子云：即扬雄（前53—18），字子云，蜀郡成都人，西汉末年最著名的辞赋家。"靡靡"之诮，见"讽一劝百"注。《汉书·扬雄传》："雄以为赋者，将

---

① 《杂事秘辛》，上海震华书局，1938年版，页1—3。

② 《史记》，第9册，页3073。

③ 黄叔琳注：《文心雕龙》，上海，古典文学出版社，1958年版。

以风也，必推类而言，极丽靡之辞，闳侈钜衍，竞于使人不能加也。"①

〔14〕 法秀：北宋时东京法云寺僧人，号圆通禅师，生平参见宋普济《五灯会元》卷第16，页1037—1039，中华书局1984年版。与黄庭坚交往，曾讥黄庭坚之好作艳词。《扪虱新话》载：黄鲁直初好作艳歌小词，道人法秀，谓以笔墨诲淫，于我法当堕泥犁之狱，鲁直自是不作。绮语：佛家语，佛家所说"十恶"中，属于"口业"的有四种，"绮语"即其中之一。"绮"字的本义是指平纹起花的丝织品，引申为华美、艳丽。凡一切邪僻不正或涉及男女私情的话，都称为绮语。梁晋安王纲《上菩提树颂启》："但所言国美，皆非事实，不无绮语过也。"②后主要指涉及艳情的花言巧语，如艳词淫曲之类。清陈廷焯《白雨斋词话》卷六之二十六："近人为词，习绮语者，托言温韦。"③

〔15〕 梦幻泡影：谓人生无常，世事虚幻，不可捉摸。语本菩提流支译《金刚经》中著名的"六如偈"："一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。"④梦幻泡影露电，是称"六如"。"梦幻泡影"

---

① 《汉书》，第11册，页3575。

② 《大正藏》，第52册，《广弘明集》，卷15，页204。

③ 屈兴国校注：《白雨斋词话足本校注》，下册，济南，齐鲁书社，1983年版，页496。

④ 《大正藏》，第8册，页752。

比喻的对象是"一切有为法",即世间所有可以感知的事物,有形有相,有声有色。佛教认为,"有为法"无不虚妄。"梦"喻梦中所见本无,"幻"喻幻术所化不实,"泡"喻易生易灭,"影"喻从缘而现。

〔16〕 拔舌地狱:佛教语,谓人生前毁谤佛法,死后将进入受拔舌刑罚的地狱。唐释道世《法苑珠林》卷87:"今身言无慈爱,谗谤毁辱,恶口杂乱,死即当堕拔舌、烊铜、犁耕地狱。"①

〔17〕 航断港而至海:航行于隔断的小河汊却想到达大海。航:航行。断:阻断;隔绝。港:小河。断港:与别的水流不相通的河汊。唐韩愈《送王秀才序》:"故学者必慎其所道,道于杨、墨、老、庄、佛之学,而欲之圣人之道,犹航断港绝潢以望至于海也。"②

〔18〕 幽谷:幽深的山谷。

〔19〕 鼓舞:激发,激励。

【解说】

王国维将"眩惑"作为优美与壮美的对立概念提出并作了彻底否定。文中所举,细辨可分三类:一类是铺叙美味佳肴、车马游乐等物质享乐的诗赋,扬雄以为虽以规谏正道为目

---

① 《大正藏》,第53册,页816。

② 马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,古典文学出版社,1957年版,页153。

的，但效果适得其反，变成了劝诱奢靡，王国维对此深以为然。一类是具有正面价值的艺术作品，它们或是展示古代仕女之温润丰腴的体态美、反映时代审美风气的绘画，或是以表现青年男女婚恋自主、争取个性解放为主题的戏曲，或是抒写恋情的诗词，王国维对此全盘予以否定，则是抹煞了这些作品的积极意义和审美价值。一类是描绘古代宫廷后妃纵欲淫乐场面、带有自然主义色彩的野史外传，它们确有“眩惑”人心的诱导作用。王国维并未加以细致区分，而是将以上所列一概视为讽一劝百之作，以为虽是并无实体的虚构艺术，亦有诱人重欲贵私的效用，非但不能与“使吾人离生活之欲，而入于纯粹之知识”的优美与壮美之艺术境界相提并论，而且其作者皆当入拔舌地狱。有学者以为“这里着重于区别艺术珍品获得的美感和粗俗、卑劣的生理快感”①，似乎同样未加区分所列作品类与质的不同。王国维的结论是：“眩惑”和“美”是绝不相同的对立概念，有如甘辛相犯、水火不容一般；如果以迷乱人心、诱发淫欲的作品为“快乐”来医治尘世人生的苦痛，是徒劳无益的，其结果反而鼓舞人们更加沉溺于生活之欲的追求和放纵之中。应该说，王国维将“眩惑”从艺术美中剔除出来，是颇具美学目光的一种艺术审视，只不过其选择归类的原则建立于是否以饮食男女等生活之欲为再现对象的基础之上，因此难免有以偏概全的倾向。此处阐论，同样是以老庄哲学加叔本华学说为出发点，同时又为下文论《红楼梦》之“美”

① 卢善庆：《王国维文艺美学观》，贵州人民出版社，1988 年版，页 158。

从反面设比铺垫。

今既述人生与美术之概略如左，吾人且持此标准，以观我国之美术。而美术中以诗歌、戏曲、小说为其顶点，以其目的在描写人生故。吾人于是得一绝大著作，曰《红楼梦》。

【解说】

王国维先立下人生本质和艺术壮美优美的标准，然后以此标准来衡量描写人生的艺术作品，之后得出结论，以为《红楼梦》是这类作品的最高代表。在后文中，王国维多次重复这一观点，评价《红楼梦》是“宇宙之大著述”，并为这部大著述的作者姓名之不可考而伤感备至。

本章论人生观，由“忧患与劳苦之与生相对待也久矣”而申论“生活之本质何？欲而已矣”，证“欲与生活与苦痛，三者一而已矣”。论艺术观则分两层，其一论艺术之美优于自然之美，由“观物无方，因人而异”至于“物非有形，心无所住”，申论“观者不欲，欲者不观”，证艺术之美优于自然之美的原因“全存于使人易忘物我之关系”；其二论艺术美的两种境界，由壮美“与优美无异”，进而阐说眩惑之与美“不相并立”。最后以上述人生观与艺术观的标准来审视我国的艺术作品，得出结论：《红楼梦》是“描写人生”的一类作品中之“一绝大著作”。就本章而言，结构严谨，思路明晰，阐论缜密，尤其用

典取譬,涵义丰厚,真正体现了王国维博古通今的国学功力和中西合璧的行文风格。其中关于艺术美的本质和壮美之境的观点,非有极为深厚的艺术修养和极其精到的美学思维不能提出。

本章阐论疑问有二:其一,既论知识与实践“无往而不与生活之欲相关系,即与苦痛相关系”,又论艺术偏能使人远“离生活之欲,而入于纯粹之知识”,则艺术非“知识与实践”欤?在第四章中,王国维设置问难曰:“人苟无生,则宇宙间最可宝贵之美术,不亦费欤?”足见关于人生苦痛与反映人生苦痛之艺术的关系的思考,是如何扰攘着王国维1904年整个夏天里的忧郁心灵。其二,论“眩惑”时所引诸例,其间差异又何不加分辨而一概否定焉?

第二章 《红楼梦》之精神

裒伽尔之诗曰[1]：

"Ye wise men, highly, deeply learned,
Who think it out and know,
How, when and where do all things pair?
Why do they kiss and love?
Ye men of lofty wisdom[2], say
What happened to me then?
Search out and tell me where, how, when,
And why it happened thus." [3]

嗟汝哲人[4]，靡所不知，靡所不学，既深且跻[5]。粲粲生物[6]，罔不匹俦[7]，各齧厥唇[8]，而相厥攸[9]。匪汝哲人，孰知其故？自何时始，来自何处？嗟汝哲人，渊渊其知[10]。相彼百昌[11]，奚而熙熙[12]？愿言哲人[13]，诏余其故，自何时始，来自何处？（译文）

【笺注】

〔1〕 裒伽尔（1747—1794）：Gottfried August Bürger，今译伯格，或比格尔，德国诗人，狂飙运动的重要代

表,德国民间歌谣诗的奠基人。

〔2〕 wisdom:1904年《教育世界》杂志首发和1905年版《静庵文集》中亦作"wisdon"。1940年王国华辑《海宁王静安先生遗书》第十四册《静庵文集》此词作"wisdom"。按"wisdom"是,意为"智慧、明智的行为;学识;名言;贤人;至理名言"。"wisdon"为误。

〔3〕 此诗节选自 Bürger 之"Schoen Suschen",按德文原诗为:

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wisst,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und kuesst?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergruebelt, was mir da,
Ergruebelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

〔4〕 哲人:智慧卓越的人。《诗经·大雅·抑》:"其维哲人,告之话言。"①

〔5〕 跻:高。

〔6〕 粲粲:鲜盛貌。生物:泛指自然界中一切有生命的物体。唐元稹《含风夕》诗:"生物固有涯,安能比

① 朱熹:《诗经集传》,页140。

金石。"①

〔7〕 匹俦:匹配,成双成对。

〔8〕 齧厥唇:咬他们的嘴唇;彼此触摸亲吻。喻相爱。齧:咬;啃。

〔9〕 相厥攸:考察选择其住所。喻嫁娶。攸:所,处所。《诗经·大雅·韩奕》:"靡国不到,为韩姞相攸。"②谓替韩姞选择嫁所。

〔10〕 渊渊:水深貌。《庄子·外篇·知北游第二十二》:"且夫博之不必知,辩之不必慧,圣人以断之矣。若夫益之而不加益,损之而不加损者,圣人之所保也。渊渊乎其若海,巍巍乎其终则复始也,运量万物而不匮。"③此喻知识渊博。

〔11〕 百昌:指世上万物。《庄子·外篇·在宥第十一》:"今夫百昌皆生于土而反于土。"④

〔12〕 熙熙:繁盛貌。《逸周书·太子晋》:"万物熙熙,非舜而谁能?"孔晁注:"熙熙,和盛。"⑤

〔13〕 愿言:希望。言,语气助词。

【解说】

① 《全唐诗》,第12册,页4480。
② 朱熹:《诗经集传》,页147。
③ 郭庆藩:《庄子集释》,页743。
④ 郭庆藩:《庄子集释》,页383—384。
⑤ 《丛书集成初编》,卷3695,《逸周书》,第4册,卷9,商务印书馆,1937年版,页290。

裒伽尔诗乃王国维据英译本转译而成。今试据此英文直译如下：

智者啊，你们学识高深而渊博，
思悟并懂得：
万物匹配是何时，在何地，又如何？
他们相互爱抚和触摸，又因何？
智者啊，你们说一说：
我身上发生了什么？
找到并告诉我：是何时，在何地，又如何？
它就这样发生，却因何？

按裒伽尔诗德文版与英文版意思大致相同，现据其德文版直译如下：

智者啊，学识渊博的你们
可否设想了解
世间万物何时何地如何交媾
为什么，为什么他们会相吻相爱
智者，考虑一下吧
告诉我
何时何地以何种方式
为何同样的情形
也曾在我身上发生？

比照原诗意思，王国维所译可谓得其精髓，文辞精粹古雅。惟“Why do they kiss and love”与“What happened to me then”两句意略有参差。依“kiss”原义，有亲吻、轻拂、触摸三解。前句“all things”指所有生物，包括动物在内，故“kiss”既

可指情人之间的亲吻，又含有动物以唇吻相互碰触之意。“齧”意为咬、啃，王译“齧厥唇”可谓穷形尽相，人类的感情行为与动物的触摸动作皆能涵括其内，尤其与今人之以“啃”来形容情人接吻意通而神似。如将“齧厥唇”解作“动嘴巴进食物”①，则离原貌甚远矣。与此相关，“love”意谓相爱、爱抚、性爱，是所有动物之间的行为，较“kiss”更进一层，并无“住所”或“选择住所”之意，王国维译作“相厥攸”，似是因为“相攸”原典可解作“择嫁”，由“择嫁”而引申为“婚配”、“嫁娶”，王译以此来适应“love”之意，似是一种有意的误译。“What happened to me then”句，王译亦有所移位。裒伽尔原诗从世间动物的交媾联想到自身的行为，以为人类与动物无异，故有一问：为什么这种性爱行为也会在我身上发生？导致这种现象的根源是什么？由此便从动物行为上升为哲学问题。而王译中与此句对应的是“相彼百昌，奚而熙熙”。人类自然也包括在百昌万物之中，然原诗中诗人那种对自身两性行为的惊愕与由此生发的无法思考通透的痛苦，却被隐藏在“熙熙”的表象之下，措辞或为含蓄，然对原意似乎有所损耗。引诗之后，王国维很明确地提出：“裒伽尔之问题，人人所有之问题，而人人未解决之大问题也。人有恒言，曰：饮食男女，人之大欲存焉。”以“饮食男女”并举，印证裒伽尔诗意，是既知原诗“love”之意存焉，而偏含糊云之，亦说明“相彼百昌，奚而熙

① 王运熙主编：《中国文论选·近代卷》（下），江苏文艺出版社，1996年版，页490注34；黄霖选注：《中国历代小说论著选》（下），江西人民出版社，2000年版，页173注41。

熙”是一种有意的误译。这和他反对那些描写淫靡行为的艺术作品的态度，应该是一致的。

裒伽尔之问题，人人所有之问题，而人人未解决之大问题也。人有恒言[1]，曰：“饮食男女，人之大欲存焉。”[2]然人七日不食则死，一日不再食则饥。若男女之欲，则于一人之生活上，宁有害无利者也[3]，而吾人之欲之也如此，何哉？吾人自少壮以后，其过半之光阴，过半之事业，所计画所勤动者为何事[4]？汉之成、哀[5]，曷为而丧其生[6]？殷辛、周幽[7]，曷为而亡其国？励精如唐元宗[8]，英武如后唐庄宗[9]，曷为而不善其终？且人生苟为数十年之生活计，则其维持此生活，亦易易耳，曷为而其忧劳之度，倍蓰而未有已[10]？《记》曰：“人不婚宦，情欲失半。”[11]人苟能解此问题，则于人生之知识，思过半矣[12]。而蚩蚩者乃日用而不知[13]，岂不可哀也欤？其自哲学上解此问题者，则二千年间，仅有叔本华之《男女之爱之形而上学》耳[14]。诗歌小说之描写此事者，通古今东西，殆不能悉数，然能解决之者鲜矣！

【笺注】

〔1〕 恒言：常言；俗语。《孟子·离娄上》：“人有恒言，

皆曰:天下国家。"①

〔2〕 饮食男女,人之大欲存焉:谓食欲与性欲,是人类最大的欲望。语出《礼记·礼运第九》:"饮食男女,人之大欲存焉。死亡贫苦,人之大恶存焉。故欲恶者,心之大端也。人藏其心,不可测度也;美恶皆在其心,不见其色也,欲一以穷之,舍礼何以哉?"②

〔3〕 宁:乃。

〔4〕 勤动:《教育世界》、《静庵文集》俱作"勤动",后之版本多作"勤勤"。按"勤动"是。"勤勤"有勤苦、诚恳、次数多等意,"勤动"意为辛勤劳动。清陈康祺《郎潜纪闻》卷10:"贫窶者勤动终岁,而俯仰无赀。"③

〔5〕 汉之成、哀:汉成帝刘骜,年号建始,前32—前28年在位;汉哀帝刘欣,年号建平、太初元将、元寿,前6—前1年在位。汉成帝因宠爱飞燕、合德姊妹,荒淫无度,致死。汉哀帝因宠董贤,以董妹为昭仪,居处号椒风,宠爱至极,朝政日乱,患痿痹之症,在位不足七年而死。

〔6〕 曷为:为何;为什么。

〔7〕 殷辛:即纣,一作受,亦称帝辛,商最后一个国王,

---

① 杨伯峻译注:《孟子译注》,页167。

② 《十三经注疏》,下册,《礼记正义》,卷22,页1422。

③ 陈康祺:《郎潜纪闻》,卷10,中华书局,1984年版。

沉湎酒色，宠爱妲己，奢侈荒淫，大举用兵杀掠，曾囚禁周文王。后周武王乘商军主力在东南之机，在牧野（在今河南淇县）发动进攻，纣因奴隶阵前倒戈，兵败自焚。周幽：即姬宫涅（？—前771），西周国王，宣王子。公元前781—前771年在位。任用虢石父执政，残生扰民；因宠爱褒姒，废太子宜臼，又废太子之母申后。前771年，申后父申侯联合犬戎等攻国，被杀于俪山下，西周灭亡。

〔8〕 唐元宗：即玄宗（685—762）李隆基，公元712—756年在位，英武有才略，一称唐明皇。开元年间（713—741）用姚崇、宋璟为相，一度出现“开元之治”。后因独宠杨贵妃，用杨国忠为相，又宠信安禄山，天宝十四年（755）遂发生安史之乱；次年逃蜀，太子亨即位，被尊为太上皇。至德二年（758年初）回长安，后郁闷而死。“玄”因避康熙“玄烨”名讳改称元。

〔9〕 后唐庄宗（885—926）：即李存勖，五代唐王朝建立者，公元923—926年在位，沙陀部人。李克用子，出嗣位为晋王，据有太原，与后梁连年相争，公元912年攻破幽州，亡燕；923年称帝，建都洛阳，国号唐，史称后唐；同年攻入开封，灭后梁。因宠信伶人，多用伶人为官，时与伶人共戏于庭；采劫美女，重敛民间。926年，贝州皇甫晖作乱，庄宗从洛阳东逃，李克用养子李嗣源乘乱占据大梁，伶人郭从谦乘机起兵作乱，庄宗率兵抵御，中流矢而死。

国灭。

〔10〕 蓰:五倍。《孟子·滕文公上》:“夫物之不齐,物之情也;或相倍蓰,或相什伯,或相千万。”赵歧注:“蓰,五倍也。”下文又有云:“是故前者之苦痛,尤倍蓰于后者之苦痛。”①“蓰”义亦同。

〔11〕 婚宦:结婚和作官。“人不婚宦”句,出自《列子·杨朱》:“故语有之曰:人不婚宦,情欲失半;人不衣食,君臣道息。”②

〔12〕 思过半:谓已领悟大半。《易·系辞下》:“知者观其彖辞,则思过半矣。”孔颖达疏:“思虑有益,以过半矣。”③

〔13〕 蚩蚩者:指平民、百姓。蚩蚩:敦厚貌,一说无知貌。《诗经·卫风·氓》:“氓之蚩蚩,抱布贸丝。”朱熹集传:“蚩蚩,无知之貌。”④日用而不知:语出《易·系辞上》:“百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”孔颖达疏:“言万方百姓恒日日赖用此道而得生,而不知道之功力也。”⑤

〔14〕 见叔本华著、石冲白译《作为意志和表象的世界》卷3,商务印书馆1982年版,页336。

---

① 《十三经注疏》,下册,《孟子正义》,卷5下,中华书局,1980年版,页2706。

② 杨伯峻:《列子集释》,页236。

③ 《十三经注疏》,上册,《周易正义》,卷8,页90。

④ 朱熹:《诗经集传》,上海古籍出版社,1987年版,页26。

⑤ 《十三经注疏》,上册,《周易正义》,卷7,页78。

【解说】

王国维首先引裒伽尔的诗句,提出一个"人人所有之问题,而人人未解决之大问题":饮食男女,人之大欲存焉。为了说明"男女之欲"是人生中之"有害无利者",王国维列举中国历史上的显例为证。细疏可知,王国维所举史实,皆为中国历史上因纵欲荒淫、酒色无度而致身死国破的君王的典型代表。以史实而证男女之欲之"有害无利",的确是触目惊心。然正因事例太典型,并非普通人的生活常态,故而很难说明作为"人之大欲"而正常亦恒常存在的男女之欲为"有害无利"者。汉之成哀、殷辛周幽、唐玄宗后唐庄宗,这些君王既有放纵心欲的高度自由和无上权力,又是爱美人胜过爱江山的情欲至上主义者,自然身体力行,乐此不疲而致丧生,不得善终了。若于人类普通的生命事实而言,"饮食男女,人之大欲存焉"是不言而喻的合理存在。王国维将"男女之欲于人有害"推向一个极端,再证以超生活常态的典型案例,难免有失偏颇。

细味裒伽尔诗意,实蕴涵对人类生命起源、爱之起源的哲学思考,王国维以中国化的"饮食男女人之大欲存焉"作替换引申,又证之以典型史实,目的只是为后文否定《红楼梦》之写男女之爱作铺垫。然而《红楼梦》的主体情节恰恰不是对男女真爱的否定,而是对爱的执着追求;主人公的离世不是基于对爱欲的解脱,而是由于所爱被毁而愤然出走,是"寤寐求之"而"求之不得"的痛苦促成的毅然决然之举。这里同样也渗透了王国维"著我之色彩"、为我所用的般般思绪。

《红楼梦》一书，非徒提出此问题，又解决之者也。彼于开卷即下男女之爱之神话的解释。其叙此书之主人公贾宝玉之来历曰：

> 却说女娲氏炼石补天之时[1]，于大荒山无稽崖，炼成高十二丈见方二十四丈大的顽石三万六千五百零一块。那娲皇只用了三万六千五百块，单单剩下一块未用，弃在青埂峰下。谁知此石自经锻炼之后，灵性已通，自去自来，可大可小。因见众石俱得补天，独自己无才，不得入选，遂自怨自艾[2]，日夜悲哀。（第一回）

此可知生活之欲之先人生而存在，而人生不过此欲之发现也。此可知吾人之堕落，由吾人之所欲，而意志自由之罪恶也。夫顽钝者，既不幸而为此石矣，又幸而不见用，则何不游于广莫之野，无何有之乡[3]，以自适其适，而必欲入此忧患劳苦之世界，不可谓非此石之大误也。由此一念之误，而遂造出十九年之历史，与百二十回之事实，与茫茫大士渺渺真人何与[4]？又于第百十七回中，述宝玉与和尚之谈论曰：

> "弟子请问师父，可是从'太虚幻境'而来？"那和尚道："什么幻境！不过是来处来，去处去罢了。我是送还你的玉来的。我且问你，那玉是从那里来的？"宝玉一时对答不来。那和尚笑道[5]："你的来路还不知，便来问我！"宝玉本来颖悟，又经点化，早把红尘看破，只是自己

的底里未知，一闻那僧问起玉来，好像当头一棒，便说："你也不用银子了，我把那玉还你罢。"那僧笑道："早该还我了。"[6]

所谓"自己的底里未知"者，未知其生活乃自己之一念之误，而此念之所自造也。及一闻和尚之言，始知此不幸之生活，由自己之所欲，而其拒绝之也，亦不得由自己，是以有还玉之言。所谓玉者，不过生活之欲之代表而已矣。故携入红尘者，非彼二人之所为，顽石自己而已；引登彼岸者[7]，亦非二人之力，顽石自己而已。此岂独宝玉一人然哉？人类之堕落与解脱[8]，亦视其意志而已。而此生活之意志，其于永远之生活，比个人之生活为尤切。易言以明之，则男女之欲，尤强于饮食之欲。何则？前者无尽的，后者有限的也；前者形而上的，后者形而下的也。又如上章所说生活之于苦痛，二者一而非二，而苦痛之度，与主张生活之欲之度为比例。是故前者之苦痛，尤倍蓰于后者之苦痛。而《红楼梦》一书，实示此生活此苦痛之由于自造，又示其解脱之道，不可不由自己求之者也。

【笺注】

〔1〕 按王国维所读《红楼梦》版本，当为120回程本系统。细核可知，所引《红楼梦》原文与程甲程乙本

为最接近，然亦有多处异文。“却说”后程本三家评本俱有“那”字。

〔2〕 自怨自艾：程甲程乙本俱作“自怨自愧”。三家评本作“自怨自艾”。

〔3〕 广莫之野，无何有之乡：是庄子常用的哲学术语，指无边无际、无始无终、空无所有的至道境界。《庄子·内篇·逍遥游第一》：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”成玄英疏：“无何有，犹无有也。”①《庄子·内篇·应帝王第七》：“予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圹埌之野。”②《庄子·外篇·知北游第二十二》：“尝相与游乎无何有之宫，同合而论，无所终穷乎！”成玄英疏：“无何有之宫，谓玄道处所也，无一物可有，故曰无何有也。”③《庄子·杂篇·列御寇第三十二》：“彼至人者，归精神乎无始，而甘冥乎无何有之乡。”成玄英疏：“无始，妙本也。无何有之乡，道境也。至德之人，动而常寂，虽复兼济道物，而神凝无始，故能和

① 郭庆藩：《庄子集释》，页40。
② 郭庆藩：《庄子集释》，页293。
③ 郭庆藩：《庄子集释》，页753。

光混俗而恒寝道乡也。"①

〔4〕 茫茫大士渺渺真人:为小说中两个虚幻的仙界人物的称号。大士为佛家名,真人为道家名;茫茫渺渺,取其渺茫虚幻之意。两名首次出现于第一回。何与:何干。

〔5〕 "和尚":程甲本、三家评本俱作"僧"。

〔6〕 "早该":程甲本程乙本、三家评本俱作"也该"。

〔7〕 彼岸:佛教语,梵语"波罗"的意译。佛教以有生有死的境界,譬曰此岸;烦恼苦难,譬曰中流;超脱生死,即涅槃的境地,譬曰彼岸。《大般涅槃经》卷3《长寿品第四》:"云何得长寿,金刚不坏身。复以何因缘,得大坚固力。云何于此经,究竟到彼岸。愿佛开微密,广为众生说。"②

〔8〕 解脱:释家教义名词,梵文 Vimukta,Mukti 或 Moksa 的意译,指摆脱烦恼业障的系缚而得自由自在。广义说,摆脱世俗任何束缚,在宗教精神上感到之自由,均可用以称之。

【解说】

王国维所引《红楼梦》两段原文,分别出自《红楼梦》第1回和第117回,王国维引以为裒伽尔诗之"自何时始?来自何处?"一语的佐证,以为"《红楼梦》一书,非徒提出此问题,

---

① 郭庆藩:《庄子集释》,页1047。

② 《大正藏》,第12册,页619。

又解决之者也”。将“ How, when and where do all things pair?”译作“粲粲生物,罔不匹俦,……自何时始,来自何处”,的确传原诗之神韵。这原是一个富含哲理的古老命题。问题是王国维所赞赏的“来处来去处去”,是不是参透禅机的最高境界,能不能代表《红楼梦》的原初意蕴。有个相似的话题,引之于此,或可作较为清晰的比较说明。西湖边有飞来峰,峰旁有冷泉,在面对“泉自几时冷起?峰从何处飞来”的提问时,有人答曰:“泉自古时冷起,峰从天外飞来。”可谓视野开阔,神思飞扬,然句中意象是有时空纬度的,亦即是有局限的。又有人回答曰:“泉自冷时冷起,峰从飞处飞来。”是变难为易,化繁为简,显得古朴玄奥。亦有人答曰:“泉自有时冷起,峰从无处飞来。”是“无”中生“有”,富含禅机,更见玄妙了。三种对答,是层次渐进的三个境界。在上引宝玉与和尚的对答中,宝玉以“太虚幻境”为“来处”;和尚却以“来处”为“来处”,“去处”为“去处”,而否定太虚幻境,亦只不过到达前述之第二层境界,犹未说得更彻底。因为“来处来去处去”仅表明空间指向,未能涵括时间纬度。还得追加一问:“是何时来的?”和一答:“来时来,去时去。”方能及至第二层。相形之下,倒是“太虚幻境”境界更高,因为“太虚”即“大荒”即“无稽”亦即“无”,故而从太虚幻境来即是从“无处”来,又去向“无”。不过宝玉此问,亦偏向空间纬度,而缺少时间因素。比较原著第1回谓“女娲氏炼石补天之时,于大荒山无稽崖”云云,正是于苍茫混沌无始无处的氛围里,呈现多维交错的时空指向。正如“菩提本非树,明镜亦非台。由来无一物,何处染尘埃”之更胜于“身是菩提树,心是明镜台。时时勤拂拭,

勿使染尘埃”一样，“无立足境，方是干净”才是人生的最高境界。续作所竭力摹拟而设计的禅意远逊于原作是确实无疑的。王国维并未细思明察续作第117回的疑思与原作第1回中的“迷思”（myth）之间的差距，以为宝玉“还玉”，便是“解决”了叔伽尔的人生命题，这就与原著中禅理哲思的高起点构成了一个叙述的落差。

王国维所作古诗《来日二首》，其一有曰：

来日滔滔来，去日滔滔去。
适然百年内，与此七尺遇。
尔从何处来？行将徂何处？
扶服经幽谷，途远日又暮。
訇然一罅开，熹微知天曙。
便欲从此逝，荆棘窘余步。
税驾知何所，漫漫就前路。
常恐一掷中，失此黄金注。
我力既云痡，哲人倘见度。
瞻望弗可及，求之缣与素。①

王国维对自我生命与宇宙时空关系的思考是很富有哲理的意味的，去日消逝不返，来日把握不定，而“百年”的生命时间与“七尺”的芥末躯体，一遇到“何处来”、“徂何处”的命题，便显得何等茫然无奈。“途远”与“日暮”的时空交织意象，延伸了对生命终极指向的思考，语中隐含离世“解脱”的

① 周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，北岳文艺出版社，1987年版，页275。

情绪因素。然"释迦基督自身之解脱与否,亦尚在不可知之数",人生之果真能解脱与否,实令人疑虑万端,思绪无穷。所以其二又曰:

宇宙何寥廓,吾知则有涯。
面墙见人影,真面固难知。
箘簬半在水,本末互参池。
持刀剡作矢,劲直固无亏。
耳目不足凭,何况胸所思。
人生一大梦,未审觉何时。
相逢梦中人,谁为析余疑?
吾侪皆肉眼,何用试金篦。①

从诗中可以看出,王国维对于宇宙人生的哲学思考,实与《红楼梦》开卷"大荒"、"无稽"的哲理性构想暗相吻合,则王国维借助对此"宇宙之一绝大著作"的评论来发挥、宣泄他的生命观念和宇宙意识,就是很可理解的事了。

不过,王国维以"玉"为生活之欲的代表,也并非全无道理。"玉"在尘世历劫的过程,必定是生命形体经历人生的体验苦痛、蒙受世俗尘垢的过程;还玉于大荒山无稽崖,便是生命形体解脱世俗苦痛而反其真的过程。进一步说,玉还之于大荒无稽,还不能与开篇的"迷思"契合,还须回归到浑浑沌沌苍苍莽莽的女娲时代,寂灭于那一个多维浑圆的时空框架里,方始完成"自何时始,来自何处"的生命轮回,而臻"无立

① 周锡山编校:《王国维文学美学论著集》,北岳文艺出版社,1987年版,页275。

足境，方是干净”的“虚无”之境。从这个意义上说，玉之入红尘非他人“携入”，乃自生自入；其登彼岸非外力“引登”，乃自悟自登。生命不由自己选择，而苦痛与解脱却由于“自造”、“自己求之”（大有“出身不由己，道路可选择”的意味）。这与王国维后文所言“自犯罪，自加罚，自忏悔，自解脱”一气贯通，浸润着他对苦痛之所源起、命运之所造就的哲学思考。

而解脱之道，存于出世，而不存于自杀。出世者，拒绝一切生活之欲者也。彼知生活之无所逃于苦痛，而求入于无生之域。当其终也，恒干虽存[1]，固已形如槁木，而心如死灰矣[2]。若生活之欲如故，但不满于现在之生活，而求主张之于异日，则死于此者，固不得不复生于彼，而苦海之流[3]，又将与生活之欲而无穷[4]。故金钏之堕井也，司棋之触墙也，尤三姐、潘又安之自刎也[5]，非解脱也，求偿其欲而不得者也。彼等之所不欲者，其特别之生活，而对生活之为物，则固欲之而不疑也。故此书中真正之解脱，仅贾宝玉、惜春、紫鹃三人耳[6]。而柳湘莲之入道[7]，有似潘又安；芳官之出家[8]，略同于金钏。故苟有生活之欲存乎，则虽出世而无与于解脱[9]；苟无此欲，则自杀亦未始非解脱之一者也。如鸳鸯之死[10]，彼固有不得已之境遇在。不然，则惜春紫鹃之事，固亦其所优为者

也[11]。

【笺注】

〔1〕 恒干：指躯体。《楚辞·招魂》："魂兮归来，去君之恒干，何为乎四方些。"王逸注："恒，常也；干，体也。"①

〔2〕 形如槁木，而心如死灰：形容寂寞无情。《庄子·内篇·齐物论第二》："形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？"郭象注："死灰槁木，取其寂寞无情耳。夫任自然而忘是非者，其体中独任天真而已，又何所有哉！故止若立枯木，动若运槁枝，坐若死灰，行若游尘，动止之容，吾所不能一也；其于无心而自得，吾所不能二也。"②

〔3〕 苦海：佛家语，喻无穷苦境。北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷28："善男子，有人得闻诸佛世尊是人天师，于众生中最上无比胜于声闻辟支佛等，法眼明了见法无碍，能度众生于大苦海。"③

〔4〕 与：随；伴随。

〔5〕 金钏堕井：事见《红楼梦》第32回。尤三姐自刎：事见《红楼梦》第66回。司棋触墙、潘又安自刎：情节均在《红楼梦》第92回，属于续书部分，解脱

---

① 洪兴祖：《楚辞补注》，卷9，页333。

② 郭庆藩：《庄子集释》，页43—44。

③ 《大正藏》，第12册，页533。

与否,恐非原著本旨。

〔6〕 贾宝玉和惜春之出家,《红楼梦》前80回有预示,脂批也有线索表明,分见《红楼梦》第119、第118回;紫鹃结局如何,前80回没有暗示,故其出家亦出自续作者的设计,事见《红楼梦》第118回。

〔7〕 柳湘莲入道:事见《红楼梦》第66回。

〔8〕 芳官出家:事见《红楼梦》第16—17回。

〔9〕 无与:无助;无涉,不相干。

〔10〕 鸳鸯之死:事见《红楼梦》第110回。按前80回未暗示鸳鸯结局,续作者设计为上吊而死。

〔11〕 优为:优先去做,犹今言"首选"。

【解说】

在何者为真正解脱的问题上,王国维将他对主人公解脱的看法置于书中对众多人物解脱行为的分析与评价之中。自杀和出家,是最易解作解脱人生苦痛的两种形式。王国维认为出家是解脱之道,而自杀却不是。按《红楼梦》中种种自杀的行为,多半是为现实环境所逼迫之不得已,譬如金钏之投井,尤三之刎颈;芳官的出家与此相类。后40回中写的潘又安之死,带有一定的情场忏悔的性质,非出自现实逼迫;柳湘莲之入道,与潘又安之自刎性质接近。紫鹃则与他们又有不同:她不是为现实所逼迫,也不是情场忏悔,似乎更带有看破红尘的性质。紫鹃出家虽是续书所写,然在王国维看来,却是一种不带欲念的解脱。所以他认为紫鹃和惜春、贾宝玉之出家一样,是对生命意义的另类思考。尽管柳湘莲的出家写来

具有某种隽永的悲剧意味，每每予人以深思和震撼，但王国维以为这种求偿生活之欲而不得的出家并非真正的解脱。而鸳鸯虽是自杀，却因其不存生活之欲，故未尝不是一种解脱。王国维虽列出自杀与出家种种，然于其间的区别有十分清醒的认识，并未将出世和自杀简单归类为解脱与非解脱，而是以有无生活之欲为判析解脱与否的标准，以为无生活之欲因“不得已之境遇在”而自杀者，符合解脱之道；带生活之欲而出世者，非解脱之道。

而解脱之中，又自有二种之别：一存于观他人之苦痛，一存于觉自己之苦痛[1]。然前者之解脱，唯非常之人为能。其高百倍于后者，而其难亦百倍。但由其成功观之，则二者一也。通常之人，其解脱由于苦痛之阅历，而不由于苦痛之知识。唯非常之人，由非常之知力[2]，而洞观宇宙人生之本质，始知生活与苦痛之不能相离，由是求绝其生活之欲，而得解脱之道。然于解脱之途中，彼之生活之欲，犹时时起而与之相抗，而生种种之幻影。所谓恶魔者[3]，不过此等幻影之人物化而已矣。故通常之解脱，存于自己之苦痛，彼之生活之欲，因不得其满足而愈烈，又因愈烈，而愈不得其满足。如此循环，而陷于失望之境遇，遂悟宇宙人生之真相，遽而求其息肩之所[4]。彼全变其气质，而超出乎苦乐之外，举昔之所执著者[5]，一旦而舍

之。彼以生活为炉，苦痛为炭，而铸其解脱之鼎[6]。彼以疲于生活之欲故，故其生活之欲，不能复起而为之幻影，此通常之人解脱之状态也。前者之解脱，如惜春紫鹃；后者之解脱，如宝玉。前者之解脱，超自然的也，神明的也；后者之解脱，自然的也，人类的也。前者之解脱，宗教的；后者美术的也。前者平和的也；后者悲感的也，壮美的也，故文学的也，诗歌的也，小说的也。此《红楼梦》之主人公，所以非惜春、紫鹃而为贾宝玉者也。

【笺注】

〔1〕 觉：悟。同段有"故通常之解脱，存于自己之苦痛，……遂悟宇宙人生之真相，……"可证。

〔2〕 知力：同智力。《礼记·中庸》："好学近乎知力。"①又《汉书·张禹传》："是儿多知，可令学经。"②

〔3〕 恶魔：佛教语，障碍佛道的恶神的总称。唐佛陀多罗译《大方广圆觉修多罗了义经》："无令恶魔及诸外道恼其身心。"③

〔4〕 遽而：复合虚词，匆忙，赶紧。息肩：卸去负担，使

① 《十三经注疏》，下册，《礼记正义》，卷52，页1629。

② 《汉书》，第10册，页3347。

③ 《大正藏》，第17册，页922。

肩头得到休息。《左传·襄公二年》："郑成公疾，子驷请息肩于晋。"杜预注："欲辟楚役，以负担喻。"①此喻去掉生活之欲带来的苦痛。

〔5〕 执著：佛教名词。佛教分大乘小乘两派，大乘以"无所得"为宗旨，故曰解脱。小乘以"成果"为目的，故曰执著。宋沙门慧严等依泥洹经加之《大般涅槃经》卷6《四依品第八》："依了义者，了义者名为知足。终不诈现威仪清白，憍慢自高贪求利养，亦于如来随宜方便所说法中不生执著，是名了义。若有能住如是等中，当知是人则为已得住第一义。是故名为依了义经。"②又作"执着"。佛教语又谓对某一事物坚持不放，不能超脱。僧伽斯那撰《百喻经》卷3《梵天弟子造物因喻》："诸外道见是断见常事已，便生执著，欺诳世间作法形像，所说实是非法。"③后用以泛指固执或拘泥，亦指对某种事物追求不舍。

〔6〕 以生活为炉，苦痛为炭，而铸其解脱之鼎：化用贾谊《鵩鸟赋》："且夫天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜。"④

---

① 《十三经注疏》，下册，《春秋左传正义》，卷29，页1929。

② 《大正藏》，第12册，卷6，页643。

③ 《大正藏》，第4册，页552。

④ 《全上古三代秦汉三国六朝文》，第1册，页208。

【解说】

王国维进而将解脱细分为两类，可见审思之深。惜春乃“堪破三春景不长，缁衣顿改昔年妆”，对生活持一种宗教式的观照，以出家为解脱途径；贾宝玉则是对生活本质的一种通透感悟。所以他说一种是冷观他人苦痛之后的悟世，一种是通观人生悲剧之后的自悟。而究其实，“则二者一也”。王国维以贾宝玉为具备非常智力的非常之人，“洞观宇宙人生之本质”，于多个个体之苦痛，进而发觉整体的悲剧性质，自己又不能解释这段悲哀，循环往复之间，逐渐走向解脱之道。王国维的阐释，还是符合小说的描述的。第28回写贾宝玉聆听林黛玉悲吟葬花辞，引起无穷联想，不禁大放悲声：

> 不想宝玉在山坡上听见，先不过点头感叹；次后听到“侬今葬花人笑痴，他年葬侬知是谁”，“一朝春尽红颜老，花落人亡两不知”等句，不觉恸倒山坡之上，怀里兜的落花撒了一地。试想林黛玉的花颜月貌，将来亦到无可寻觅之时，宁不心碎肠断！既黛玉终归无可寻觅之时，推之于他人，如宝钗、香菱、袭人等，亦可到无可寻觅之时矣。宝钗等终归无可寻觅之时，则自己又安在哉？且自身尚不知何在何往，则斯处、斯园、斯花、斯柳，又不知当属谁姓矣！因此一而二，二而三，反复推求了去，真不知此时此际欲为何等蠢物，杳无所知，逃大造，出尘网，使可解释这段悲伤。①

---

① 引文出自中国艺术研究院新校本《红楼梦》，第28回，人民文学出版社，1996年版。

由花落而想到花容月貌的美少女，又林黛玉推及其他美少女，由人推己，由己身推及身所依存的环境，悲伤无极。这是一种近乎宗教的悲悯情怀，一种对人世间所有美好事物所潜藏的悲剧因素的审美思考。鲁迅对于宝玉有着与王国维相近似的理解："在我的眼下的宝玉，却看见他看见许多死亡；证成多所爱者，当大苦恼，因为世上，不幸人多。"①金钏之投井，尤三之自刎，尤二之吞金，司棋之被撵，晴雯之致死，已使他苦痛莫名；而一旦黛玉谢世，他就只能悬崖撒手，离世蝉蜕而去。与其说是生活之欲导致苦痛产生，毋宁说是因为爱；而贾宝玉的这种爱，说泛爱也罢，说博爱也罢，既是审美的观照，又类似宗教的情感，近乎神圣而又人间化，此所谓"昵而敬之"，为大多数人所不能解者。

呜呼！宇宙一生活之欲而已！而此生活之欲之罪过，即以生活之苦痛罚之，此即宇宙之永远的正义也。自犯罪，自加罚，自忏悔，自解脱。美术之务，在描写人生之苦痛与其解脱之道，而使吾侪冯生之徒[1]，于此桎梏之世界中，离此生活之欲之争斗，而得其暂时之平和。此一切美术之目的也。夫欧洲近世之文学中，所以推格代之《法斯德》为第一者[2]，以其

① 鲁迅：《〈绛洞花主〉小引》，《鲁迅全集》，卷8，《集外集拾遗补编》，人民文学出版社，1981年版，页145。

描写少女额垒亨之苦痛[3]，及其解脱之途径，最为精切故也。若《红楼梦》之写宝玉，又岂有以异于彼乎？彼于缠陷最深之中，而已伏解脱之种子。故听《寄生草》之曲[4]，而悟“立足之境”[5]；读《胠箧》之篇[6]，而作“焚花散麝”之想[7]。所以未能者，则以黛玉尚在耳。至黛玉死而其志渐决[8]，然尚屡失于宝钗，几败于五儿[9]，屡蹶屡振，而终获最后之胜利。读者观自九十八回以至百二十回之事实，其解脱之行程，精进之历史[10]，明了精切何如哉！且额垒亨之苦痛[11]，天才之苦痛；宝玉之苦痛，人人所有之苦痛也。其存于人之根柢者为独深，而其希救济也为尤切。作者乃一一掇拾而发挥之[12]，我辈之读此书者，宜如何表满足感谢之意哉！而吾人于作者之姓名，尚有未确实之知识，岂徒吾侪寡学之羞，亦足以见二百馀年来吾人之祖先，对此宇宙之大著述，如何冷淡遇之也！谁使此大著述之作者，不敢自署其名？此可知此书之精神，大背于吾国人之性质，及吾人之沉溺于生活之欲，而乏美术之知识，有如此也。然则予之为此论，亦自知有罪也矣[13]。

【笺注】

〔1〕 冯生：恃矜其生，贪生。《史记·伯夷列传》：“贾子曰：贪夫徇财，烈士徇名，夸者死权，众庶冯生。”司

马贞索隐："冯者，恃也，音凭。言众庶之情，盖恃矜其生也。"①王国维有《冯生》之诗，作于1903年："众庶冯生自足悲，真人何事困馑饨？家贫且贷河侯粟，行苦终思牧女糜。溟海巨鹏将徙日，雪山大道未成时。生平不索长生药，但索丹方可忍饥。"②

〔2〕 法斯德：即歌德的《浮士德》，原名《Faust》。

〔3〕 少女额垒亨：《教育世界》杂志原文如此，次年收入《静庵文集》时，改作"博士法斯德"。额垒亨：即Margaret，今译作"玛甘泪"，"额垒亨"当据其昵称Gretchen译。是浮士德所爱的平民少女，后因与浮士德幽会而致母兄意外死亡，迫于舆论压力又亲手溺死与浮士德所生的孩子，终陷入囹圄，浮士德探救时她已精神失常。

〔4〕 寄生草：《红楼梦》第22回"听曲文宝玉悟禅机，制灯迷贾政悲谶语"中，宝钗生日点戏，点了一出《鲁智深醉闹五台山》(即《山门》、《醉打山门》)，并推荐宝玉听北《点绛唇》之《寄生草》曲："漫揾英雄泪，相离处士家。谢慈悲剃度在莲台下。没缘法转眼分离乍。赤条条来去无牵挂。那里讨烟蓑雨笠卷单行？一任俺芒鞋破钵随缘化！"贾宝玉听后喜极。《山门》一出见于康熙时邱圆传奇《虎囊

① 《史记》，第7册，页2127—2128。

② 周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，页276。

弹》一剧，王国维《曲录》中曾经提到其剧作九种，内有《虎囊弹》。贾宝玉后与林黛玉发生口角，烦恼之馀仿写一《寄生草》曲："无我原非你，从他不解伊。肆行无碍凭来去。茫茫着甚悲愁喜，纷纷说甚亲疏密。从前碌碌却因何，到如今回头试想真无趣！"①

〔5〕 立足之境：《红楼梦》第22回贾宝玉在林黛玉与史湘云之间两头受气，回房后写下一偈："你证我证，心证意证。是无有证，斯可云证。无可云证，是立足境。"林黛玉和史湘云闻知，欲破其惑，找上门去。"一进来，黛玉便笑道：'宝玉，我问你：至贵者是宝，至坚者是玉。尔有何贵？尔有何坚？'宝玉竟不能答。三人拍手笑道：'这样钝愚，还参禅呢。'黛玉又道：'你那偈末云：无可云证，是立足境。固然好了，只是据我看，还未尽善。我再续两句在后。'因念云：'无立足境，是方干净。'"②

〔6〕 胠箧：《庄子·外篇》中的一章。《红楼梦》第21回"贤袭人娇嗔箴宝玉，俏平儿软语救贾琏"中，贾宝玉因恼恨袭人之劝谏，读《庄子》以解闷，中引一段如下："故绝圣弃知，大盗乃止；擿玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殚残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝

① 新校本《红楼梦》，人民文学出版社，1996年版，页294、298。

② 新校本《红楼梦》，页297、299。

竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳，而弃规矩，攦工倕之指，而天下始人有其巧矣。”①

〔7〕 焚花散麝：第21回写贾宝玉读《庄子》，“看至此，意趣洋洋，趁着酒兴，不禁提笔续曰：焚花散麝，而闺阁始人含其劝矣；戕宝钗之仙姿，灰黛玉之灵窍，丧减情意，而闺阁之美恶始相类矣。彼含其劝，则无参商之虞矣；戕其仙姿，无恋爱之心矣；灰其灵窍，无才思之情矣。彼钗、玉、花、麝者，皆张其罗而穴其隧，所以迷眩缠陷天下者也。”②花指花袭人，麝指麝月。

〔8〕 决：坚决。

〔9〕 几败于五儿：庚辰本第77回“俏丫鬟抱屈夭风流，美优伶斩情归水月”中写道：“王夫人笑道：‘你还强嘴。我且问你，前年我们往皇陵上去，是谁调唆宝玉要柳家的丫头五儿了？幸而那丫头短命死了，不然进来了，你们又连伙聚党遭害这园子呢。’”③可知柳五儿在前80回中已因茯苓霜事件得病致死。程高本80回后写王熙凤做主令五儿补晴雯的缺，进了怡红院，77回中王夫人的话也已

① 新校本《红楼梦》，页283。
② 新校本《红楼梦》，页284。
③ 新校本《红楼梦》，页1080。

删去。第109回“候芳魂五儿承错爱，还孽债迎女返真元”，写贾宝玉将柳五儿当作晴雯影子，情极暧昧；而五儿之妩媚令贾宝玉几乎不能自持①。

〔10〕 精进：佛教语，为“六波罗蜜”之一，谓坚持修善法，断恶法，毫不懈怠。

〔11〕 额垒亨：《静庵文集》中作“法斯德”。

〔12〕 乃：《静庵文集》句中无此字。掇拾：搜集。

〔13〕 自知有罪也矣：《教育世界》、《静庵文集》俱作“矣”，后之版本多作“夫”。

【解说】

王国维以痛苦之解脱为贾宝玉孜孜以求的人生目标，以为初未能决断行之，乃是因为有黛玉在。那么情系于黛玉，究竟是否属于生活之欲，则王国维也未深加演绎。王国维以《西厢记》、《牡丹亭》等为“眩惑”之作，而以《红楼梦》为壮美之作，有其无上的审美价值；而林黛玉之超脱的才思、幽柔的情愫，在贾宝玉心中所引起的那种感情的惶惑和精神的牵引，与薛宝钗所引起的欲望的萌发自然有所区别，而其间的距离是否遥不可及？“夫以孔、墨、释、耶之圣智，宝玉之天资，其视富贵功名，早如敝屣，然而终忘不了众生，离不掉情爱；至于因家人骨肉亲切之情，而徘徊系恋者，尤不胜枚举；岂‘情’之一字，实无由解脱耶？抑有‘情’之一字，宇宙人生即不至于

① 新校本《红楼梦》，页1468—1471。

苦痛，而正不必解脱也？"[①]《红楼梦》作者虽然以贾宝玉的离世出走为解决人生问题的途径，然而作者自己却难以舍弃对红尘万事的美好回忆。他以毕生之血力作此咏歌生命与情感的一部作品，即是明证。

王国维以为贾宝玉精进之历程与浮士德解脱之途径非常相似。浮士德与平民少女玛甘泪、古典美人海伦的爱情的不断生发过程，即是他逐渐走向解脱的过程。而贾宝玉与众多少女的关系，也是促使他趋于解脱之境的因素。"彼于缠陷最深之中，而已伏解脱之种子。……至黛玉死而其志渐决，然尚屡失于宝钗，几败于五儿，屡蹶屡振，而终获最后之胜利。"续书对薛宝钗的描写，尚未远离原著的基本构想；而写贾宝玉迷乱于柳五儿的温柔陷阱，则不独误导读者，格调亦显媚俗。王国维受到当时版本研究状态的限制，因而对主人公精进之历程的描述不免有了一点偏差。

王国维初以《浮士德》中的少女额垒亨（Margaret）为比较的对象，说明两部著作描写人生苦痛与解脱途径之异同，收入《静庵文集》时改作"浮士德之苦痛"，是觉知浮士德的精神追求与心灵解脱更和贾宝玉相类。浮士德之苦痛，属于天才之苦痛："呜乎！天才者，天之所靳而人之不幸也。端端之民，饥而食，渴而饮，老身长子以遂其生活之欲，斯已耳。彼之苦痛，生活之苦痛而已，彼之快乐，生活之快乐而已。过此以往，

① 涛每：《读王国维先生〈红楼梦评论〉之后》，《清华文艺》第1卷第2期，1925年版；今收入吕启祥主编《红楼梦研究稀见资料汇编》，人民文学出版社，2001年版，页156。

虽有大疑大患，不足以撄其心。人之永保此端端之状态者，固其人之福祉而天之所独厚者也。若天才者，彼之所缺陷者与人同，而独能洞见其缺陷之处；彼与端端者俱生而独疑其所以生。一言以蔽之，彼之生活也与人同，而其以生活为一问题也与人异；彼之生于世界也与人同，而其以世界为一问题也与人异。……夫天才之大小，与知力意志之大小为比例，故苦痛之大小，亦与天才之大小为比例。"①作为天才人物，浮士德能洞悉人生的本质，故而洞悉与生活本质如影随形的人间的苦痛；王国维是一忧郁气质的学者，能洞悉天才的苦痛，并从中发现与普通人苦痛相通之处，于人生的悲乐是感悟特深者。歌德写作《浮士德》，花了60年时间，而歌德对生命的理解也必当贯穿整部作品。《浮士德》的最后一句："永恒之女性，引导我们上升。"这个"女性"不是某个少女，也不是仅指某一性别。某种程度上它已与"永恒"的价值相等，而迹近于老庄哲学中的真人至人的至道境界。王国维对两部作品的把握和评判，表明他在接触西方美学哲学理论之处，就有了比较文学研究的自觉意识②。有学者以为吴宓作于1919年的《红楼梦新谈》是"中国比较文学的开山之作"，"《红楼梦新谈》中运用的中西比较文学的方法，开辟了红学研究的新视角，打开了新眼界"，以为王国维运用叔本华哲学思想阐释《红楼梦》，"不

---

① 王国维:《叔本华与尼采学说之关系》,《教育世界》杂志1904年第17期,页3—4。

② 参见宋广波:《吴宓与〈石头记〉》,《红楼梦学刊》2003年第3辑,页241—242。

能看作是严格意义上的文学评论”。这种说法显然忽略了王国维对浮士德与贾宝玉所作的比较研究。王国维的比较虽较为简单而有局限,但又确实用了比较文学的研究视角。本文不仅是以西方美学哲学论中国小说的第一篇,也是从比较文学角度研究《红楼梦》的第一篇。

第三章 《红楼梦》之美学上之价值

如上章之说，吾国人之精神，世间的也，乐天的也。故代表其精神之戏曲小说，无往而不著此乐天之色彩：始于悲者终于欢，始于离者终于合，始于困者终于亨[1]，非是而欲餍阅者之心，难矣！若《牡丹亭》之返魂[2]，《长生殿》之重圆[3]，其最著之一例也。《西厢记》之以《惊梦》终也，未成之作也[4]，此书若成，吾乌知其不为《续西厢》之浅陋也[5]？有《水浒传》矣，曷为而又有《荡寇志》[6]？有《桃花扇》矣，曷为而又有《南桃花扇》[7]？有《红楼梦》矣，彼《红楼复梦》、《补红楼梦》、《续红楼梦》者[8]，曷为而作也？又曷为而有反对《红楼梦》之《儿女英雄传》[9]？故吾国之文学中，其具厌世解脱之精神者，仅有《桃花扇》与《红楼梦》耳。而《桃花扇》之解脱，非真解脱也。沧桑之变，目击之而身历之，不能自悟，而悟于张道士之一言[10]；且以历数千里冒不测之险投缧绁之中所索之女子[11]，才得一面，而以道士之言，一朝而舍之，自非三尺童子，其谁信之哉？故《桃花扇》之解脱，他律的

也[12];而《红楼梦》之解脱,自律的也[13]。且《桃花扇》之作者,但借侯李之事,以写故国之戚,而非以描写人生为事。故《桃花扇》,政治的也,国民的也,历史的也;《红楼梦》,哲学的也,宇宙的也,文学的也。此《红楼梦》之所以大背于吾国人之精神,而其价值亦即存乎此。彼《南桃花扇》、《红楼复梦》等,正代表吾国人乐天之精神者也。

【笺注】

〔1〕 亨:通达;顺利。《易·坤》:"坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨。"孔颖达疏:"咸亨者,包含以厚,光著盛大,故品类之物,皆得亨通。"①

〔2〕 返魂:谓《牡丹亭》女主人公杜丽娘虽因情而病,因病而亡,后又魂返躯体,死而复生,与柳梦梅终究成就人间夫妻之事。

〔3〕 重圆:谓唐明皇与杨太真虽生离死别于马嵬兵变之时,然得天帝垂怜救助,终于天上相逢,做了神仙眷侣之事。

〔4〕 《西厢记》之以《惊梦》终也:关于《西厢记》的说法有二:一说该剧5本全为王实甫所作,一谓该剧自《惊梦》以后,第5本为关汉卿续作。又金圣叹批点《西厢记》,截去以崔张大团圆为结局的第5本,

① 《十三经注疏》,上册,《周易正义》,页18。

而以《惊梦》为全剧结尾。《惊梦》一折末，张生唱词有“别恨离愁，满肺腑难陶写。除纸笔代喉舌，千种相思对谁说”数语，金圣叹对此作批曰：“此自言作《西厢记》之故也，为一部十六章之结，不止结《惊梦》一章也，于是《西厢记》已毕。何用续？何可续？何能续？今偏要续，我便看你续！”①王国维似以此为据，以《西厢记》为“未成之作”。若果以金批本为读本，则当知《惊梦》之后固有第5本；若非是，则所读应是全本。姑记以存疑。

〔5〕《续西厢》：清查继佐作。剧中对莺莺之文才、张生之专情、红娘之重信义多伟略颇多赞扬，对老夫人颇为批评，但美化了皇帝，宣扬了一夫多妻制。又明黄粹吾有《续西厢升仙记》，丑化了崔张红娘形象，渲染色情，趣味庸俗。

〔6〕《荡寇志》：清俞万春作。继70回本《水浒传》之后，又以70回演陈希真、陈丽卿等荡平梁山、诛灭“贼寇”之事。

〔7〕《南桃花扇》：清顾彩作。所演仍为侯李之事，因不满孔作二人醒悟修行之结局，而令生旦当场团圆，使侯李二人相挈归故乡，永偕伉俪，“以快观者之

① 金圣叹：《贯华堂第六才子西厢记》，江苏古籍出版社，1986年版，页204。

目”。孔尚任对此十分不满，以为“未免形予伧夫”①。顾彩，字天石，号补斋，无锡人，与孔尚任为友，曾与孔尚任合撰《小忽雷》传奇。

〔8〕《红楼复梦》：清小和山樵作。继《红楼梦》120 回之后续演故事，100 回。《补红楼梦》：清嫏嬛山樵作，48 回。《续红楼梦》有 3 种，一为秦子忱作，30 卷；一为海圃主人作，40 回；一为清张曜孙撰，20 回。详见一粟《红楼梦书录》页 100、119、91、108、130、147，上海古籍出版社 1981 年版。

〔9〕《儿女英雄传》：清文康作，原书 53 回，今存 41 回。写侠女何玉凤与民女张金凤同嫁安骥的故事。

〔10〕悟于张道士之一言：《桃花扇》中写张遥星见侯李历经沧桑而重逢，惊喜交集，缠绵不已，便说：“当此地覆天翻，还恋情根欲种，岂不可笑？”又怒道：“你看国在那里，家在那里，君在那里，父在那里，偏是这点花月情根，割他不断么？”②侯李顿悟，双双出家。

〔11〕缧绁：捆绑犯人的绳索；引申为牢狱。

〔12〕律：约束。宋俞文豹《吹剑四录》：“盖人心不同，所见各异，虽圣人不能律天下之人，尽弃其学而

① 孔尚任：《桃花扇·桃花扇本末》，人民文学出版社，1980 年版，页 7。

② 《桃花扇》第 40 出《入道》，页 250—251。

学焉。”①他律，谓受他人约束。

〔13〕 自律：自我约束；自我控制。

【解说】

历数古代经典的戏剧小说作品，王国维特别推崇《红楼梦》，因为它是反乐天色彩的“悲剧之悲剧”。王国维以为《续西厢》、《荡寇志》、《南桃花扇》等所有续作，皆是有意转悲为欢、继离以合、扭困成亨的“浅陋”之作，目的不过“欲餍阅者之心”，即满足观者虚幻愿望的一种媚俗心理，而非出自艺术的写实原则。我国古代戏剧作品，往往“十部传奇九相思”，男女情事的题材居多，观众（读者）期待圆满的接受心态与中庸和谐蕴藉含蓄的美学传统，决定了剧作家对生旦当场团圆的终结模式的自觉认同。而小说和戏剧的相互作用和彼此渗透，也使得古代小说作品有意无意地遵从同样的道路选择。偶有异质，则续作补作纷呈，非扭亏为盈、补缺为圆不可。戏剧史上如《窦娥冤》、《娇红记》、《桃花扇》等皆是少有的“缺憾”之作，小说更为稀少。而善善恶恶的伦理观念毕竟与历史现实的真实状态相距甚远，生旦团圆也就不过是一种廉价、空幻的乐观主义的叙事。它不仅失却作品之“真”，也损伤艺术之“美”。在中国文学批评史上，强烈反对廉价的“乐天之色彩”，主张反映生活本身的真实面目的，除了金圣叹、孔尚任之外，当推王国维了；而后者似更具理论上的自觉。

王国维以《红楼梦》和《桃花扇》为中国文学中少有的缺

---

① 俞文豹：《吹剑录全编》，古典文学出版社，1958年版，页96。

憾之作，且都具备一种觉悟人生本质的解脱精神："吾国之文学中，其具厌世解脱之精神者，仅有《桃花扇》与《红楼梦》耳。"在表现个人与整体关系及其悲剧性质上，这两部作品确有其相似之处。《桃花扇》卷四续四十出《馀韵》中，《哀江南》为一著名套曲，其[离亭宴带歇指煞]有曰：

> 俺曾见金陵王殿莺啼晓，秦淮水榭花开早，谁知道容易冰消。眼看他起朱楼，眼看他宴宾客，眼看他楼塌了。这青苔碧瓦堆，俺曾睡风流觉，将五十年兴亡看饱。那乌衣巷不姓王，莫愁湖鬼夜哭，凤凰台栖枭鸟。残山梦最真，旧境丢难掉，不信这舆图换稿。诌一套《哀江南》，放悲声唱到老。①

这一段和《红楼梦》中之《好了歌解》的悲剧底色如出一辙："陋室空堂，当年笏满床，衰草枯杨，曾为歌舞场。蛛丝儿结满雕梁，绿纱今又糊在蓬窗上。……"足可说明两部作品不惟关注主人公个人的生命悲剧，且亦深思社会国家的大悲剧，而王国维将此二部悲剧相提并论，也因发觉到其中蕴涵的于社会人生的忧患意识。他所悟到的悲剧，已不限于一人一事，而乃是整体人生的悲剧本质。

需要指出的是，王国维此时以《桃花扇》和《红楼梦》为大悖逆于"国人之精神"的两部悲剧作品，八年后又有新的看法："明以后，传奇无非喜剧，而元则有悲剧在其中。就其存者言之：如《汉宫秋》、《梧桐雨》、《西蜀梦》、《火烧介子推》、《张千替杀妻》等，初无所谓先离后合，始困终亨之事也。其

① 王季思注：《桃花扇》，人民文学出版社，1980年版，页260。

最有悲剧之性质者,则如关汉卿之《窦娥冤》,纪君祥之《赵氏孤儿》。剧中虽有恶人交构其间,而其蹈汤赴火者,仍出于其主人公之意志。即列之于世界之大悲剧中,亦无愧色也。"①这反映了他勇于修正自己谬误、不断探求学术真谛的学者气度。此其一。其二,《红楼梦》后40回为高鹗续作的说法初见于胡适的考辨,于17年后方公布于世。王国维此时并未察知,而以120回《红楼梦》为一人之作,这一方面助成他对所有续作的否定,另一方面也导致他以后40回续作情节例证其诸观点的叙述误差,如第二章之以第117回宝玉"还玉"之说为第1回顽石下凡情节的对应设计,第三章之以第96回宝黛痴对傻笑为该书之"最壮美者之一例"等,皆然。

《红楼梦》一书,与一切喜剧相反,彻头彻尾之悲剧也。其大宗旨如上章之所述,读者既知之矣。除主人公不计外,凡此书中之人,有与生活之欲相关系者,无不与苦痛相终始,以视宝琴、岫烟、李纹、李绮等,若藐姑射神人[1],敻乎不可及矣[2]。夫此数人者,曷尝无生活之欲?曷尝无苦痛?而书中既不及写其生活之欲,则其苦痛自不得而写之。足见二者如骖之靳[3],而永远的正义,无往不逞其权力也。又吾国之文学,以挟乐天的精神故,故往往说诗歌的正义,善人

① 王国维:《宋元戏曲史》,岳麓书社,1998年版,页84。

必令其终[4]，而恶人必离其罚[5]，此亦吾国戏曲小说之特质也。《红楼梦》则不然，赵姨凤姊之死[6]，非鬼神之罚，彼良心自己之苦痛也。若李纨之受封，彼于《红楼梦》十四曲中，固已明说之曰：

[晚韶华]镜里恩情，更那堪梦里功名！那韶华去之何迅[7]！再休题绣帐鸳衾[8]。只这戴珠冠，披凤袄，也抵不了无常性命。虽说是人生莫受老来贫，也须要阴骘积儿孙[9]。气昂昂头戴簪缨，光灿灿胸悬金印，威赫赫爵禄高登，昏惨惨黄泉路近。问古来将相可还存？也只是虚名儿与后人钦敬。（第五回）

此足以知其非诗歌的正义，而既有世界人生以上，无非永远的正义之所统辖也。故曰《红楼梦》一书，彻头彻尾的悲剧也。

【笺注】

〔1〕 藐姑射神人：典出《庄子·内篇·逍遥游第一》："藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠，而年谷熟。"①藐姑射：山名，又名姑射、石孔山，在今山西临汾县西。以喻宝琴等数人美若天仙，超尘拔俗。

〔2〕 夐：高；高超。宋孙奕《示儿编》卷10《诗说·屡用

① 郭庆藩：《庄子集释》，页28。

字》:"杜陵翁独为诗人冠冕者,吐辞不凡,夐出尘表。"①

〔3〕 如骖之靳:骖,古代车前两旁的马。靳,古代车上,夹辕两马当胸的皮革。语出《左传·定公九年》:"吾从子,如骖之有靳。"孔颖达疏:"古人车驾四马:夹辕二马谓之服,两首齐;其外二马谓之骖,首差退。《说文》云:'靳,当膺也。'则靳是当胸之皮也,骖马之首,当服马之胸,胸上有靳。"②

〔4〕 令:善;美。《尚书·周书·君陈》:"君陈,惟尔令德孝恭。惟孝友于兄弟,克施有政。"③令其终:使其善终。

〔5〕 离:同"罹",遭遇。《诗经·王风·兔爰》:"有兔爰爰,雉离于罗。我生之初,尚无为。我生之后,逢此百罹。"④离其罚:使其遭罚。

〔6〕 凤姊:《教育世界》、《静庵文集》俱作"凤姊",后之版本多作"凤姐"。

〔7〕 韶华:程甲本程乙本俱作"美韶华"。

〔8〕 绣帐鸳衾:《教育世界》中作"绣帐死衾",误。

〔9〕 阴骘:犹阴德。

---

① 《四库全书·杂家类》,第864册,页478。

② 《十三经注疏》,下册,《春秋左传正义》卷55,页2144。

③ 《十三经注疏》,上册,《尚书正义》卷15,页236。

④ 朱熹:《诗经集传》,页31。

【解说】

王国维以为《红楼梦》是彻头彻尾的悲剧，不仅因为写出主人公贾宝玉的人生苦痛与解脱进程，而且还因为《红楼梦》描写了众多青春年华的少男少女的命运悲剧，除了前文所提到的惜春、紫鹃、尤三姐、柳湘莲、司棋、潘又安等或自杀或出家的悲剧以外，又着重提出表面上看起来并无苦痛之可言、近乎藐姑射神人的宝琴、岫烟、李纹、李绮等人，以为她们必定也有生活苦痛相伴随，只是小说中没来得及写出而已。按此四人同时进贾府，薄命司中似乎没有安排她们的席位，她们既不属于正册，也不该进入副册，这可能与她们本身是晚出的人物，曹雪芹没来得及最后改定有关。然有一点是肯定的，当大观园风流云散、鸟飞兽尽之时，她们和其他少女一样，也逃避不了一哭同悲的落花命运，销匿于历史的埋香冢。所以王国维的论述，是符合原著精神的一种阐释；而尤举李纨之例，是因为李纨看起来并无生活的苦痛可言，且比别人都要风光得多，然作者却早早奠定了她悲剧命运的基调，以为即使将来凤冠霞帔，而现实青春寡居，并无生活的幸福可言，也仍然是悲剧之一种。这就更加佐证了宝琴四人的苦痛，乃是生活中所不能逃避者。这就指出了《红楼梦》与以往的文学作品之最大的不同，在于作者独具眼光，看出别人所看不出之苦痛所在，写出别人所不认为悲之悲剧。而王国维的阐述，便也酝酿着一个与众不同的悲剧定义。

由叔本华之说，悲剧之中，又有三种之别。第一

种之悲剧,由极恶之人,极其所有之能力,以交构之者[1]。第二种由于盲目的运命者。第三种之悲剧,由于剧中之人物之位置及关系,而不得不然者,非必有蛇蝎之性质,与意外之变故也,但由普通之人物,普通之境遇,逼之不得不如是。彼等明知其害,交施之而交受之,各加以力而各不任其咎[2]。此种悲剧,其感人贤于前二者远甚[3]。何则?彼示人生最大之不幸,非例外之事,而人生之所固有故也。若前二种之悲剧,吾人对蛇蝎之人物,与盲目之命运,未尝不悚然战栗,然以其罕见之故,犹倖吾生之可以免[4],而不必求息肩之地也。但在第三种,则见此非常之势力,足以破坏人生之福祉者,无时而不可坠于吾前。且此等惨酷之行,不但时时可受诸己[5],而或可以加诸人。躬丁其酷[6],而无不平之可鸣。此可谓天下之至惨也。若《红楼梦》,则正第三种之悲剧也。兹就宝玉黛玉之事言之,贾母爱宝钗之婉嫕[7],而惩黛玉之孤僻[8],又信金玉之邪说,而思压宝玉之病[9];王夫人固亲于薛氏;凤姐以持家之故,忌黛玉之才,而虞其不便于己也[10];袭人惩尤二姐香菱之事[11],闻黛玉"不是东风压西风,就是西风压东风"之语(第八十一回)[12],惧祸之及而自同于凤姐,亦自然之势也。宝玉之于黛玉,信誓旦旦,而不能言之于最爱之之祖母,则普通之道德使然,况黛玉一女子哉?由此种种原因,而金玉

以之合，木石以之离，又岂有蛇蝎之人物，非常之变故，行于其间哉？不过通常之道德，通常之人情，通常之境遇为之而已。由此观之，《红楼梦》者，可谓悲剧中之悲剧也。

【笺注】

〔1〕 交构：离间；播弄是非。宋司马光《上两宫疏》："于是离间人君臣，交构人父子，使之上下相疾，内外相疑。"①明张居正《答司马曹傅川》："叵柰中遭憸人，交构其间，使人致疑于我，又波及于丈。"②此用法又见于王国维《宋元戏曲史》："剧中虽有恶人交构其间，而其蹈汤赴火者，仍出于其主人公之意志。"③

〔2〕 不任其咎：谓不承担其罪责。任：承担，担当。宋苏轼《杭州祝文》之四："轼以忧寄，出守此邦，岁之不登，实任其咎。"④

〔3〕 贤：胜，超过。《仪礼·乡射礼》："若右胜，则曰右贤于左；若左胜，则曰左贤于右。"郑玄注："贤，犹

① （宋）司马光：《司马温公文集》，上海商务印书馆，1937年版，页80—81。

② 《张太岳集》，卷34，上海古籍出版社，1984年版，页439。

③ 王国维：《宋元戏曲史》，岳麓书社，1998年版，页84。

④ 《苏东坡集》，商务印书馆，1933年版，页55。

胜也。”①

〔4〕 倖:侥幸,对……存侥幸之心。

〔5〕 己:《教育世界》、《静庵文集》均作“已”,当误。

〔6〕 躬丁:躬,自身;亲身。《诗经·邶风·谷风》:“我躬不阅,遑恤我后。”朱熹集传:“而又自思我身且不见容。”②丁,当;遭逢。《诗经·大雅·云汉》:“耗斁下土,宁丁我躬。”高亨注:“丁,当,遭逢。”③

〔7〕 婉嫕:亦作“婉瘱”,温顺娴静。《汉书·外戚传下·孝平王皇后》:“太后时年十八矣,为人婉瘱而有节操。”颜师古注:“婉,顺也;瘱,静也。”④晋张华《女史箴》:“嫕婉淑慎,正位居室。”⑤

〔8〕 惩:苦于;忧虑。《列子·汤问》:“北山愚公者,年且九十,面山而居,惩山北之塞,出入其迂也,聚室而谋。”⑥

〔9〕 压:镇服;制。指以迷信的方法,镇服或驱避可能出现的灾祸或疾病,或致灾祸于人。《史记·高祖本纪》:“秦始皇帝常曰:‘东南有天子气。’于是因

---

① 《十三经注疏》,上册,《仪礼注疏》卷12,页1003。

② 朱熹:《诗经集传》,页15。

③ 高亨注:《诗经今注》,页446。

④ 《汉书》,第12册,页4011。

⑤ 《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2册,《全晋文》(上),卷58,中华书局,1958年版,页1792。

⑥ 杨伯峻:《列子集释》,页159。

东游以压之。”①宋洪迈《夷坚丁志》卷14《武真人》：“陈诣楼设醮压之，火起壁间，仓卒奔下，火亦止。”②

〔10〕 虞：忧虑，忧患。《国语·晋语四》：“卫文公有邢狄之虞，不能礼焉。”③

〔11〕 惩：鉴戒。《诗经·周颂·小毖》：“予其惩而毖后患。”④宋王安石《上仁宗皇帝言事书》：“臣愿陛下鉴汉、唐、五代之所以乱亡，惩晋武苟且因循之祸，明诏大臣，思所以陶成天下之才。”⑤

〔12〕 不是东风压西风，就是西风压东风：当出自《红楼梦》第82回，此句作“不是东风压了西风，就是西风压了东风”⑥。后之版本此处多作“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风”。

【解说】

王国维的三种悲剧说，受到叔本华悲剧说的影响而生发。叔本华在《作为意志和表象的世界》中，曾详细论述悲剧成因

---

① 《史记》，第2册，页348。

② 《夷坚志》，第2册，中华书局，1981年版，页654。

③ 上师大古籍所点校：《国语》，下册，上海古籍出版社，1988年版，页345。

④ 《十三经注疏》，上册，《毛诗正义》，页600。

⑤ 秦克、巩军点校：《王安石全集》，上海古籍出版社，1999年版，页11。

⑥ 新校本《红楼梦》，页1158。

的三种类型:第一种为恶人肇祸,第二种为盲目的命运制造不幸,第三种,乃“由于剧中人彼此的地位不同,由于他们的关系”在“不能说单是哪一方面不对”的情况下造成了不幸。这第三种悲剧比前两种“更为可取”,原因是这种悲剧既无“可怕的错误或闻所未闻的意外事故”发生,又无“恶毒已到可能的极限的人物”出现,只是“在道德上平平常常的人们”,因为处于相互对立的地位,为这种地位所迫而互为对方制造灾祸。它意味着,悲剧是一种轻易而自发的,从人的行为和性格中产生的事件,是人的意志本质必然引出的结果,是人类命运必处的复杂关系和任何人都可能产生出来的行为所带来的无需为不公平而抱怨的灾祸。它既不是“离开我们老远老远的威慑力量”,又不是罕见、例外、可以躲避的打击,而是离我们很近,在我们的生活中,“与我们接近到可怕的程度”,随时都可能降临到每个人头上的不幸。这样的悲剧,必然使人“不寒而栗,觉得自己已到地狱中来了”[①]。王国维以此为参照,阐发他的悲剧观念,以为宝黛之悲剧,并非由于恶人交构肇事,贾母王夫人王熙凤袭人,也并非欲置宝黛爱情于死地的恶人,而宝黛却身陷这种悲剧的残酷,没有鸣不平之可能。相对于此前乃至后来诸多读者评论家以熙凤钗袭为奸险小人的观点来,王国维此说体现出一种理性思考的缜密和美学观照的超拔。而王国维目为悲剧中之悲剧者,在于一切都由人世间通常的道德人情境遇所造就,“故《红楼梦》之所启示吾人,不过

---

① 叔本华著、石冲白译《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982 年版,页 350—353。

为一情场失意之人，在一种不得不然的环境中，使其情不得达，演成此一段悲剧。至其后宝玉出家亦不过写悲剧已成，挽无可挽，无可如何，只能走此一条路去，而作者满腹凄怆，都包含于此，使吾人愈怜其情之未达，愈觉其事之可哀，觉其为悲剧中之悲剧"①。

由此之故，此书中壮美之部分，较多于优美之部分，而眩惑之原质殆绝焉。作者于开卷即申明之曰：

> 更有一种风月笔墨，其淫秽污臭，最易坏人子弟。至于才子佳人等书，则又开口文君，满篇子建，千部一腔，千人一面，且终不能不涉于淫滥，在作者不过欲写出自己两首情诗艳赋来，故假捏出男女二人名姓，又必旁添一小人拨乱其间，如剧中之小丑一般[1]。（此又上节所言之一证）

【笺注】

〔1〕 剧中：程甲本程乙本、三家评本俱为"戏中"。

【解说】

有学者以"眩惑之原质殆绝焉"为"百馀年来封建专制对

---

① 涛每：《读王国维先生〈红楼梦评论〉之后》，《清华文艺》第1卷第2期，1925年版；今收入吕启祥主编《红楼梦研究稀见资料汇编》，页157，人民文学出版社，2001年版。

此书的种种谤毁,至此始全然销声匿迹"①,显然有误。此谓《红楼梦》所写为一种精神层次的情感故事,引导读者向超脱功利、远离绮语、杜绝惑乱人心的纯粹审美境界行进,故有殆绝之言。这和封建专制的谤毁相去亦远。

兹举其最壮美者之一例,即宝玉与黛玉最后之相见一节,曰:

那黛玉(听着傻大姐说宝玉娶宝钗的话)[1]此时心里竟是油儿、酱儿、糖儿、醋儿倒在一处的一般,甜苦酸咸,竟说不上什么味儿来了。……自己转身,要回潇湘馆去,那身子竟有千百斤重的,两只脚却像踩着棉花一般,早已软了。只得一步一步慢慢的走将下来[2]。走了半天,还没到沁芳桥畔,脚下愈加软了[3]。走的慢,且又迷迷痴痴,信着脚从那边绕过来,更添了两箭地路[4]。这时刚到沁芳桥畔,却又不知不觉的顺着堤往向里走起来[5]。紫鹃取了绢子来,却不见黛玉。正在那里看时,只见黛玉颜色雪白,身子恍恍荡荡的,眼睛也直直的,在那里东转西转。……只得赶过来轻轻的问道:"姑娘怎么又回去?是要往那里去?"黛玉也只模糊听见,随口答道[6]:"我问问宝玉去!"……(紫鹃)只得搀他进去[7]。那黛玉却又奇怪了,这时不似先前那样软了,也不用紫鹃

① 佛雏编:《王国维学术文化随笔》,中国青年出版社,1996年版,页164。

打帘子，自己掀起帘子进来……见宝玉在那里坐着，也不起来让坐，只瞅着嘻嘻的呆笑[8]。黛玉自己坐下，却也瞧着宝玉笑[9]。两个人也不问好，也不说话，也无推让，只管对着脸呆笑起来[10]。……忽然听着黛玉说道："宝玉，你为什么病了？"宝玉笑道："我为林姑娘病了。"袭人紫鹃两个，吓得面目改色，连忙用言语来岔。两个却又不答言，仍旧呆笑起来[11]。……紫鹃搀起黛玉，那黛玉也就站起来，瞧着宝玉只管笑[12]，只管点头儿。紫鹃又催道："姑娘回家去歇歇罢。"黛玉道："可不是，我这就是回去的时候儿了。"说着，便回身笑着出来了，仍旧不用丫头们搀扶，自己却走得比往常飞快。（第九十六回）

如此之文，此书中随处有之，其动吾人之感情何如！凡稍有审美的嗜好者，无人不经验之也。

【笺注】

〔1〕"听着傻大姐说宝玉娶宝钗的话"：一句为诸本所无，当为王国维概括上文内容的话，故用括号标明。

〔2〕"走将下来"：程甲本三家评本俱作"走将来"。

〔3〕"脚下愈加软了"：程甲本程乙本三家评本俱作"原来脚下软了"。

〔4〕"两箭地路"：程甲本三家评本俱作"两箭地的路"。

〔5〕"往向里"：当作"往回里"。《教育世界》、《静庵文

集》俱作“向”，当误。

〔6〕“答道”：程甲本程乙本三家评本俱作“应道”。

〔7〕“紫鹃”前后括号原无，而名字后面小说原有一大段文字，王国维引用时省略，此据上下文意添加括号。

〔8〕“呆笑”：程甲本程乙本三家评本俱作“傻笑”。

〔9〕“瞧着”：程甲本程乙本三家评本俱作“瞅着”。

〔10〕“呆笑”：程甲本程乙本三家评本俱作“傻笑”。

〔11〕“呆笑”：程甲本程乙本三家评本俱作“傻笑”。

〔12〕“瞧着”：程甲本程乙本三家评本俱作“瞅着”。

【解说】

以王国维的审美经验，举林黛玉闻说傻大姐所泄秘密之后的反应及与贾宝玉对面时的痴傻为《红楼梦》中之最壮美之一例，而未举常人所认为悲情之最的焚稿、雪地拜父等情节为例，似乎令人迷惑。按此段写黛玉之悲伤之极反而无泪、不哭而笑的状态，虽有生活的一定依据，然其美学的品位不高自不待言，整个事件的安排也是有违原著的自然之理，而有巧合、偶然的设计缺陷。而王国维以为此情节“动吾人之感情如何”，则说明作为接受者，各人的生活体验和精神领悟是有很大差异的，敏感气质的王国维可能更欣赏这种并非意志破裂的悲剧形式。

王国维癸卯年所作《书古书中故纸》一诗，所描写的情景与黛玉焚稿有几分相似：

昨夜书中得故纸，今朝随意写新诗。

长捐箧底终无恙，比入怀中便足奇。

黯淡谁能知汝恨，沾涂亦自笑余痴。

书成付与炉中火，了却人间是与非。①

林黛玉将生命的感悟和憾恨都寄寓在古典诗词的解读与书写中，而王国维也将古书中的故纸当作过往生命的黯淡刻痕，对它曾经承载过宣泄过心灵的苦痛而伤感不已。而焚稿是否能够真正了却对生活本质的痛苦体验，却还是难以得知。此诗作于癸卯年，即1903年，正是他大好叔本华哲学之时、写作《红楼梦评论》前夕，对哲学文学的痴迷足可使他产生与才情型的历史文学人物的性灵沟通，对小说特殊的审美内蕴的把握，使之在现实生活与审美境界之间实现了精神对接。诗中所写固然不是小说情节的再版，然而却说明一个事实：忧郁气质的诗人对生命本质的看法总是有其内在的相似性。

《红楼梦》之为悲剧也如此。昔雅里大德勒于《诗论》中[1]，谓悲剧者，所以感发人之情绪，而高上之[2]。殊如恐惧与悲悯之二者[3]，为悲剧中固有之物，由此感发，而人之精神于焉洗涤[4]。故其目的，伦理学上之目的也。叔本华置诗歌于美术之顶点，又置悲剧于诗歌之顶点；而于悲剧之中，又特重第三种，以

---

① 参见萧艾笺校：《王国维诗词笺校》，湖南人民出版社，1984年版，页12。

其示人生之真相,又示解脱之不可已故。故美学上最终之目的,与伦理学上最终之目的合。由是《红楼梦》之美学上之价值,亦与其伦理学上之价值相联络也。

【笺注】

〔1〕 雅里大德勒:Aristotle,今译亚里斯多德(前384—前322),古希腊哲学家、科学家、文艺理论家。所著《诗论》,今译《诗学》。

〔2〕 高上:使之高尚,使之趋于崇高。上:同“尚”。

〔3〕 殊如:尤其像,特别是。后文有“殊如叔本华之说”之“殊如”亦此意。

〔4〕 于焉:犹言从此,于此。唐彦谦《游南明山》诗:“于焉偶闲暇,鸣辔忽相聚。”①

【解说】

审美对象的精神痛苦,可以引发接受者的感动、恐惧和悲悯。当我们面对能破裂意志的崇高的毁灭时,我们生发恐惧;当我们面对一种正当欲望因得不到满足而破灭、生命因而遭遇毁伤时,我们生发悲悯。古希腊悲剧所表现的,往往是意志破裂式的悲剧;而林黛玉的谢世与贾宝玉的出家,却是一种引人伤感怜悯的悲剧形式。“主人公的终于‘悬崖撒手’,并不

---

① 《全唐诗》,第20册,卷671,页7679。

是狂风暴雨般的呐喊冲荡，也不是雪崩山裂式的决裂抗争；而是离开日常生活、超脱现实世界的出家修行，是淡泊人世、弃绝人伦的佛家的消极遁世法。主人公来自太虚，复归于太虚，这反映出作者在采取‘逃大造，出尘网’的方式也同样不能‘解释这段悲伤’之后的无可奈何的凄凉与茫然！”[①]无论何种模式，悲剧都以引发读者观众的感动为目的。而人心被感动、情绪被激发的过程，也是自我生命得到锤炼、性灵世界得到陶冶的进程。从这个角度而言，审美活动本身便具备了伦理学上的价值。王国维最终从审美活动中发掘出其伦理的意义，可谓另一种美的功利观。这种价值不是引人向社会生活的功利方面去追索，而是引导接受者上升到人生的哲学思考的层面上，对审美对象作一圆览，从而发觉自我生命的存在价值。

由此，王国维自然过渡到下章的论述。

① 参见拙作《问渠那得清如许——略论曹雪芹的审美理想兼及警幻赋的审美意蕴》，《红楼梦学刊》，1992 年第 2 辑。

第四章　《红楼梦》之伦理学上之价值

自上章观之,《红楼梦》者,悲剧中之悲剧也。其美学上之价值,即存乎此。然使无伦理学上之价值以继之[1],则其于美术上之价值,尚未可知也。今使为宝玉者,于黛玉既死之后,或感愤而自杀,或放废以终其身[2],则虽谓此书一无价值可也。何则?欲达解脱之域者,固不可不尝人世之忧患,然所贵乎忧患者,以其为解脱之手段故,非重忧患自身之价值也。今使人日日居忧患,言忧患,而无希求解脱之勇气,则天国与地狱,彼两失之。其所领之境界,除阴云蔽天,沮洳弥望外[3],固无所获焉。黄仲则《绮怀》诗曰[4]:

如此星辰非昨夜[5],
为谁风露立中宵[6]。

又其卒章曰[7]:

结束铅华归少作[8],
屏除丝竹入中年[9]。
茫茫来日愁如海[10],
寄语羲和快著鞭[11]。

其一例也。《红楼梦》则不然。其精神之存于解

脱，如前二章所说，兹固不俟喋喋也。

【笺注】

〔1〕 使：假如。

〔2〕 放废：放纵自弃。《明史·文苑二·王廷陈》："屏居二十馀年，嗜酒纵倡乐，益自放废。"① 清王晫《今世说·德行》："（孙宏）抱经纶之宏略，少不见用于时，中岁辄自放废，与方外缁衲为侣。"②

〔3〕 沮洳弥望：沮洳，低湿之地。《诗经·魏风·汾沮洳》："彼汾沮洳，言采其莫。"孔颖达疏："沮洳，润泽之处。"③ 亦指低湿。弥望，犹言充满视野；满眼。《汉书·元后传》："大治第室，起土山渐台，洞门高廊阁道，连属弥望。"④

〔4〕 黄仲则：即黄景仁（1749—1783），清代著名诗人，字仲则，又字汉镛，武进（今江苏常州）人。少孤家贫。曾为安徽督学朱筠幕客，清高宗于乾隆四十一年（1776）游江南，召试，中二等，未补官而卒。著有《两当轩集》及《竹眠词》2 卷。诗为《绮怀》十六首之十五，全诗为："几回花下坐吹箫，银汉红墙

① 《明史》，第 24 册，页 7360。

② 王晫：《今世说》，上海，古典文学出版社，1957 年版，页 12—13。

③ 《十三经注疏》，上册，《毛诗正义》卷 5，页 357。

④ 班固：《汉书》，第 12 册，页 4023。

入望遥。似此星辰非昨夜,为谁风露立中宵?缠绵思尽抽残茧,宛转心伤剥后蕉;三五年时三五月,可怜杯酒不曾消。”①

〔5〕 如此星辰非昨夜:“如”一作“似”。化用李商隐《无题》诗意:“昨夜星辰昨夜风,画楼西畔桂堂东。”②

〔6〕 为谁风露立中宵:黄仲则常中宵独立,如《秋夕》诗云:“羡尔女牛逢隔岁,为谁风露立多时?”③郭麐《灵芬馆诗话》谓黄仲则友人杨荔裳爱诵此二句④。

〔7〕 卒章:此诗为《绮怀》十六首之末章,全诗为:“露槛星房各悄然,江湖秋枕当游仙。有情皓月怜孤影,无赖闲花照独眠。结束铅华归少作,屏除丝竹入中年。茫茫来日愁如海,寄语羲和快著鞭。”⑤

〔8〕 铅华:搽脸的粉。《文选》卷19曹植《洛神赋》:“芳泽无加,铅华弗御。”李善注:铅华,粉也。注引汉张衡《定情赋》:“思在面为铅华兮,患离尘而无

① 黄景仁:《两当轩集》,上海古籍出版社,1983年版,页265—266。

② 《全唐诗》,第16册,卷539,页6163。

③ 黄景仁:《两当轩集》,页11。

④ 参见黄葆树等编:《黄仲则研究资料》,上海古籍出版社,1986年版,页203。

⑤ 黄景仁:《两当轩集》,页266。

光。”①此处比喻绮丽的诗文。

〔9〕 屏除:同“摒除”,排除,斥退。丝竹:指弦乐和管乐。《庄子·外篇·骈拇第八》:“多于聪者,乱五声,淫六律,金石丝竹黄钟大吕之声,非乎?而师旷是已。”②入中年:反用《世说新语·言语第二》典:“谢太傅语王右军曰:‘中年伤于哀乐,与亲友别,辄作数日恶。’王曰:‘年在桑榆,自然至此,正赖丝竹陶写。’”③黄仲则《秋夜燕张荪园圃座》诗云:“东山丝竹感平生,不到中年已暗惊。”④乃正用耳。

〔10〕 茫茫来日愁如海:亦化用前人诗意,如秦观《千秋岁》词有曰:“日边清梦断,镜里朱颜改。春去也,飞红万点愁如海。”⑤郭麐《灵芬馆诗话》云:“余最爱其茫茫来日愁如海,寄语羲和快着鞭,真古之伤心人语也。”⑥

〔11〕 羲和:中国古代神话中为太阳驾车的人。《离骚》:“吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫。”⑦

---

① 《文选》,商务印书馆,1959年版,页402—403。
② 郭庆藩:《庄子集释》,页314。
③ 徐震堮校笺:《世说新语校笺》,中华书局,1984年版,页68。
④ 黄景仁:《两当轩集》,页270。
⑤ 王辉曾笺注:《淮海词笺注》,中国书店,1985年版,页22。
⑥ 黄葆树等编:《黄仲则研究资料》,页203。
⑦ 洪兴祖:《楚辞补注》,卷9,页257。

【解说】

王国维始终以伦理学价值为美学价值的重要支撑,以为作品倘无伦理学价值,则其美学价值要大打折扣。他赞许《红楼梦》续书中对贾宝玉勘破红尘之后理智出家的设计,以为如果安排贾宝玉自杀或放纵生命,自暴自弃,就等于失却了作品的伦理道德价值,从而也大大降低了其美学价值。因为忧患与苦痛,只是达致解脱的途径,而不是人生的目的。如果没有以精神的觉醒与解脱为人生的终极目标,则其生命视野必定逼仄低下。王国维引黄景仁诗句为对比之例,或可说明他的伦理观。

值得思考的是,王国维在本文中多次提到自杀为不可取,认为并非人生的高境界;在《静庵文集续编·教育小言十二则》中,他如是说:"自杀之事,吾人姑不论其善恶如何,但自心理学上观之,则非力不足以副其志,而入于绝望之域,必为意志之力,不能制其一时之感情。而意志薄弱之社会,反以美名加之,吾人虽不科以杀人之罪,其可得乎?"然王国维本人最终却选择了一条自杀的道路。学界对他自杀的原因说解纷纭,至今尚没有一致的定论。以他对自杀的否定态度观之,政治说、逼债说、倦厌说、性格气质说等诸观点,都不足以衡定其中的悲剧内涵。王国维的自杀,究竟解脱了与否?这和他对释迦最终是否解脱了自身的怀疑一样,令人惶惑不已。

然则解脱者,果足为伦理学上最高之理想否乎?自通常之道德观之,夫人知其不可也。夫宝玉者,固

世俗所谓绝父子弃人伦，不忠不孝之罪人也。然自太虚中有今日之世界，自世界中有今日之人类，乃不得不有普通之道德，以为人类之法则。顺之者安，逆之者危；顺之者存，逆之者亡。于今日之人类中，吾固不能不认普通之道德之价值也。然所以有世界人生者，果有合理的根据欤？抑出于盲目的动作，而别无意义存乎其间欤？使世界人生之存在，而有合理的根据，则人生中所有普通之道德，谓之绝对的道德可也。然吾人从各方面观之，则世界人生之所以存在，实由吾人类之祖先一时之误谬。诗人之所悲歌，哲学者之所瞑想，与夫古代诸国民之传说，若出一揆[1]。若第二章之所引《红楼梦》第一回之神话的解释，亦于无意识中暗示此理，较之《创世纪》所述人类犯罪之历史[2]，尤为有味者也。夫人之有生，既为鼻祖之误谬矣[3]，则夫吾人之同胞，凡为此鼻祖之子孙者，苟有一人焉，未入解脱之域，则鼻祖之罪，终无时而赎，而一时之误谬，反覆至数千万年而未有已也。则夫绝弃人伦如宝玉其人者，自普通之道德言之，固无所辞其不忠不孝之罪，若开天眼而观之[4]，则彼固可谓干父之蛊者也[5]。知祖父之误谬，而不忍反覆之以重其罪，顾得谓之不孝哉？然则宝玉"一子出家，七祖升天"之说[6]，诚有见乎所谓孝者，在此不在彼，非徒自辩护而已。

【笺注】

〔1〕 一揆：一样，同一道理。《后汉书·刘陶传》："古今一揆，成败同执。"①

〔2〕 《创世纪》：《圣经》的第一卷，记流传于古犹太民族的关于上帝创造世界和人类的故事，说上帝用泥土造人，取名亚当，又用亚当肋骨造其妻夏娃，使生活于伊甸园中；后二人受蛇的诱惑而偷吃禁果，被逐出园。犹太教、基督教相信亚当的罪传于子孙，称为原罪。

〔3〕 鼻祖：始祖。鼻：创始，开端。扬雄《方言》第十三："鼻，始也。兽之初生谓之鼻，人之初生谓之首。梁益之间谓鼻为初，或谓之祖。"②

〔4〕 天眼：佛教所说五眼之一，又称无趣眼，指透视六道、远近、上下、前后、内外、未来，能察知众生生死之状的神通力。后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷五："于眼，得色界四大造清净色，是名天眼。天眼所见，自地及下地六道中众生诸物，若近，若远，若覆，若细，诸色无不能照。"③王维《夏日过青龙寺谒操禅师》诗："山河天眼里，世界法身中。"④或以

---

① 《后汉书》，第7册，页1843。

② 扬雄：《方言》，中华书局，1985年版，页124。

③ 《大正藏》，第25册，页98。

④ 《全唐诗》，第4册，卷126，页1275。

为“天眼”就是叔本华所言“意志”①,疑非是。

〔5〕 干父之蛊:干父之蛊,谓儿子能继承父志,完成父亲未竟之业。语出《易·蛊》:“干父之蛊,有子,考无疚。”又:“干父之蛊,意承考也。”王弼注:“以柔巽之质,干父之事,能承先轨,堪其任者也。”②唐独孤及《唐故虢国宏农县令天水赵府君墓志》:“咸能被服文艺,干父之蛊。”③或以为指“能掩盖父亲的过失(过恶)”④,疑非是。

〔6〕 见《红楼梦》第117回。

【解说】

王国维由《红楼梦》的美学价值引渡至《红楼梦》的伦理学价值,以世俗之人伦忠孝为普通之道德,并视为人生之绝对道德;同时引《创世纪》中亚当夏娃偷吃禁果的“原罪”之说来与《红楼梦》第1回女娲炼石补天的神话作比较,以为后者暗示了前述之普通道德,不过出于人类始祖的一时谬误,为子孙者有一人存在,则始祖之罪便存在一日。所以贾宝玉之离家

---

① 陈元晖:《论王国维》,东北师范大学出版社,1989年版,页51。

② 《十三经注疏》,上册,《周易正义》,卷3,页35。

③ 《全唐文》,第4册,卷392,页3988。

④ 参见陈元晖:《王国维与叔本华哲学》,中国社会科学出版社,1981年版,页40;陈元晖:《论王国维》,东北师大出版社,1989年版,页51;王运熙主编:《中国文论选·近代卷》(下),江苏文艺出版社,1996年版,页493注87;黄霖选注:《中国历代小说论著选》(下),江西人民出版社,2000年版,页174注96。

出走，拒绝生产，从普通道德来看，是不忠不孝；若从智慧的视角看，却是对父祖辈未竟之事业——为始祖赎罪——的一个承继和完成，而这恰是与世俗之孝不同的一种“孝”。世俗之忠孝人伦谓为“绝对的道德”、“普通之道德”，则贾宝玉之绝父子弃人伦，便可谓为“相对的道德”、“非常之道德”了。

有的学者以宝玉有遗腹子情节为否定王国维观点的依据，谓“七祖的罪仍然救赎不了”①。按此情节乃续作所为，孰知原作构思中有无此事？从前80回线索看，或有齐眉举案之情，而无兰桂齐芳之理。子嗣绵延、“家道复初”原出于续作者的庸俗设计，食尽鸟飞、“落了片白茫茫大地真干净”方是原作的最终构想。即此而言，王国维或许是对后40回有关情节的忽略，却恰是对原作创作题旨的精确把握。贾宝玉之出家，若以“天眼”观之，乃是一种干父之蛊的智慧行为。

王国维《浣溪沙》词云：

山寺微茫背夕曛，
鸟飞不到半山昏。
上方孤磬定行云。
试上高峰窥皓月，
偶开天眼觑红尘。
可怜身是眼中人。②

天眼偶开，所见无非芸芸众生之悲哀情状，已足哀矣；更可哀者，乃在于自身不能逃避红尘，注定身为天眼所窥觑之扰

---

① 佛雏：《王国维诗学研究》，北京大学出版社，1987年版，页61。

② 周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，页321—322。

扰攘攘忧患劳苦之人。合而观之，则可见出王国维对于生命本质的哲学的和伦理的解说。合乎《人间词话》之语曰："俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意。"

然则举世界之人类而尽入于解脱之域，则所谓宇宙者，不诚无物也欤？然有无之说，盖难言之矣。夫以人生之无常，而知识之不可恃，安知吾人之所谓有，非所谓真有者乎？则自其反而言之，又安知吾人之所谓无，非所谓真无者乎？即真无矣，而使吾人自空乏与满足、希望与恐怖之中出，而获永远息肩之所，不犹愈于世之所谓有者乎[1]？然则吾人之畏无也，与小人之畏暗黑何以异？自已解脱者观之[2]，安知解脱之后，山川之美，日月之华，不有过于今日之世界者乎？读《飞鸟各投林》之曲[3]，所谓"片白茫茫大地真干净"者，有欤？无欤？吾人且勿问，但立乎今日之人生而观之，彼诚有味乎其言之也。

【笺注】

〔1〕 愈：胜过。

〔2〕 自已解脱者：《教育世界》、《静庵文集》俱作"自己解脱者"，根据句意，当作"自已解脱者"。

〔3〕 飞鸟各投林：《红楼梦》第5回贾宝玉神游太虚，警幻仙子命十二仙姬歌《红楼梦曲》十二支，其尾曲

题为“飞鸟各投林”。曲云:“为官的,家业凋零,富贵的,金银散尽。有恩的,死里逃生,无情的,分明报应。欠命的,命已还,欠泪的,泪已尽:冤冤相报自非轻,分离聚合皆前定。欲知命短问前生,老来富贵也真侥幸。看破的,遁入空门,痴迷的,枉送了性命。好一似食尽鸟投林,落了片白茫茫大地真干净!”①

【解说】

王国维以主人公之出世解脱为《红楼梦》的最高伦理价值,并将其美学价值建构于伦理价值之上,以《红楼梦》为“悲剧中之悲剧”;然于“解脱”之阐述,又仍有一系列“不可解”之处。如举人类之整体“尽人于解脱之域”,则世界宇宙不是趋于“无”了吗?世界果“无”,则艺术价值又有何存在的必要?一人之解脱,于整个世界人生的仍然存在又有何作用、意义?

无,既是老庄思维中的无,也是佛家眼光中的空,因为佛教之空本来就借助过无以落脚;它还是叔本华哲学中的解脱。而《红楼梦》最后的白茫茫境地,与“无”之境相合,从某种程度上表达了小说作者对人生和世界的理解与觉悟。王国维的解读,可谓深得其中三昧。

难者又曰[1]:人苟无生,则宇宙间最可宝贵之美

① 新校本《红楼梦》,页86。

术，不亦废欤？曰：美术之价值，对现在之世界人生而起者，非有绝对的价值也。其材料取诸人生，其理想亦视人生之缺陷逼仄[2]，而趋于其反对之方面。如此之美术，唯于如此之世界，如此之人生中，始有价值耳。今设有人焉[3]，自无始以来[4]，无生死，无苦乐，无人世之挂碍[5]，而惟有永远之知识，则吾人所宝为无上之美术，自彼视之，不过蛩鸣蝉噪而已[6]。何则？美术上之理想，彼之所自有，而其材料，又彼之所未尝经验故也。又设有人焉，备尝人世之苦痛，而已入于解脱之域，则美术之于彼也，亦无价值。何则？美术之价值，存于使人离生活之欲，而入于纯粹之知识。彼既无生活之欲矣，而复进之以美术，是犹馈壮夫以药石[7]，多见其不知量而已矣！然而超今日之世界人生以外者，于美术之存亡，固自可不必问也。

【笺注】

〔1〕 难：责难；诘问。

〔2〕 逼仄：犹狭窄。

〔3〕 设：假如，设使。

〔4〕 无始：指太古。《庄子·外篇·在宥第十一》："大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方。挈汝适复之挠挠，以游无端；出入无旁，与日无始；颂论形

躯，合于大同，大同而无己。”成玄英疏：“与日俱新，故无终始。”①元李好古《张生煮海》第一折：“贫道乃东华上仙是也。自从无始以来一心好道，修炼三田。”②

〔5〕 挂碍：障碍；牵挂。唐玄奘译《般若波罗蜜多心经》：“无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。”③《红楼梦》第22回：“自己又念一遍，自觉无挂碍，中心自得，便上床睡了。”④

〔6〕 蛩：蟋蟀之别名。

〔7〕 药石：本指药剂和砭石，后泛指药物。

【解说】

王国维从反面设问：如果人生最终趋于空无，则我们所张扬的宝贵艺术岂不就多馀了么？王国维阐发了他的艺术相对价值观：艺术题材取之于有缺憾的人生，描写人生的缺憾，故只对我们有缺憾的人生才有价值。如果一个人从开始时就获得一个圆满的人生，没有生死的羁绊，没有苦乐的干扰，心底纯净无有挂碍，那么知识与艺术对他便毫无意义，因为他从没有获得生命的种种体验。与此相反，如果一个人备尝人间痛苦之后，进入了精神解脱的境遇，则艺术对他也没有什么价

① 郭庆藩：《庄子集释》，页395、397。

② 臧懋循编：《元曲选》，第4册，中华书局，1958年版，页1703。

③ 《大正藏》，第8册，页848。

④ 新校本《红楼梦》，页298。

值，因为他不需要再倚赖艺术的神圣导引。所以这两类超脱于人生苦痛之外的人，和艺术的存在是没有多少关联的。

显然，世界上没有谁是生来便有圆满无缺的人生，真正超脱于世界人生之外的人少而又少，所以艺术的绝对价值观基本是不存在的。否定了圆满人生的存在，实际上就肯定了艺术的恒在价值。王国维虽以设问方式提出疑问，但回答却在其中了。这便和王国维悲剧观念衔接起来。王国维以为中国古代的戏剧小说作品，无往而不具备乐天的色彩，实际是对有缺憾的人生的一种并非真实的描述。而《红楼梦》之所以成为宇宙间之一大著述，就在于它描写的是有缺憾的人生故。

夫然，故世界之大宗教，如印度之婆罗门教及佛教[1]，希伯来之基督教[2]，皆以解脱为唯一之宗旨。哲学家如古代希腊之柏拉图[3]，近世德意志之叔本华，其最高之理想，亦存于解脱。殊如叔本华之说，由其深邃之知识论、伟大之形而上学出，一扫宗教之神话的面具，而易以名学之论法[4]，其真挚之感情，与巧妙之文字，又足以济之。故其说精密确实，非如古代之宗教及哲学说，徒属想像而已。然事不厌其求详，姑以生平所疑者商榷焉。夫由叔氏之哲学说，则一切人类及万物之根本一也。故充叔氏拒绝意志之说，非一切人类及万物各拒绝其生活之意志，则一人之意志，亦不可得而拒绝。何则？生活之意志之存于我

者，不过其一最小部分，而其大部分之存于一切人类及万物者，皆与我之意志同。而此物我之差别，仅由于吾人知力之形式。故离此知力之形式，而反其根本而观之[5]，则一切人类及万物之意志，皆我之意志也。然则拒绝吾一人之意志，而姝姝自悦曰解脱[6]，是何异决蹄跨之水[7]，而注之沟壑，而曰天下皆得平土而居之哉！佛之言曰："若不尽度众生，誓不成佛。"其言犹若有能之而不欲之意。然自吾人观之，此岂徒能之而不欲哉？将毋欲之而不能也[8]！故如叔本华之言一人之解脱，而未言世界之解脱，实与其意志同一之说，不能两立者也。叔氏于无意识中亦触此疑问，故于其《意志及观念之世界》之第四编之末[9]，力护其说曰：

> 人之意志，于男女之欲，其发现也为最著。故完全之贞操，乃拒绝意志即解脱之第一步也。夫自然中之法则，固自最确实者。使人人而行此格言，则人类之灭绝，自可立而待。至人类以降之动物，其解脱与坠落[10]，亦当视人类以为准。《吠陀》之经典曰[11]："一切众生之待圣人，如饥儿之望慈父母也。"基督教中亦有此思想，珊列休斯于其《人持一切物归于上帝》之小诗中曰[12]："嗟汝万物灵，有生皆爱汝。总总环汝旁，如儿索母乳。携之适天国，惟汝力是怙。"德意志之神秘学者马斯太·哀克赫德亦云[13]："《约翰福音》云[14]：'余之离世界也，将引万物而与我俱。基督岂欺我哉！'夫善人，固将持万物而归

之于上帝，即其所从出之本者也。今夫一切生物，皆为人而造，又各自相为用，牛羊之于水草，鱼之于水，鸟之于空气，野兽之于林莽皆是也。一切生物，皆上帝所造，以供善人之用，而善人携之以归上帝。”彼意盖谓人之所以有用动物之权利者，实以能救济之之故也。

于佛教之经典中，亦说明此真理。方佛之尚为菩提萨埵也[15]，自王宫逸出而入深林时，彼策其马而歌曰："汝久疲于生死兮，今将息此任载。负余躬以遐举兮，继今日而无再。苟彼岸其徐达兮，余将徘徊以汝待！"（《佛国记》[16]）此之谓也。（英译《意志及观念之世界》第一册第四百九十二页[17]）

【笺注】

〔1〕 婆罗门教：印度旧教，由婆罗门种族掌管，以婆罗门为无始无终之神，天地之主宰；以苦行冥修，造未来之福为宗旨，执天地地狱轮回之说。佛教未兴以前即盛行于印度。

〔2〕 希伯来：犹太人的又一名称。

〔3〕 柏拉图：Plato（约公元前427—前347），古希腊唯心主义思想的集大成者。其学说以“理念论”为中心，认为在现实世界之外，另有一个理念世界。有关文艺理论，亦以“理念论”为基础。其作品存约40部，以《理想国》为最著名。

〔4〕 名学：“逻辑学”的旧译，此处即逻辑之意。

〔5〕 反：返。

〔6〕 姝姝：自满貌，同暖暖（xuān）。《庄子·杂篇·徐无鬼第二十四》："所谓暖姝者，学一先生之言，则暖暖姝姝，而私自说也。自以为足矣，而未知未始有物也。"成玄英疏："暖姝，自许之貌也。小见之人，学问寡薄，自悦足，谓穷微极妙，岂知所学未有一物可称也。"①

〔7〕 蹄跻：亦作"蹄涔"。语本《淮南子·汜论训》："夫牛蹄之涔，不能生鳣鲔。"高诱注："涔，雨水也，满牛蹄迹中，言其小也。"②后以"蹄涔"指容量、体积等微小。

〔8〕 将毋：表选择的疑问词，"还是"。

〔9〕 《意志及观念之世界》：该书今人石冲白译作《作为意志和表象的世界》，商务印书馆 1982 年"汉译世界学术名著丛书"版。

〔10〕 坠落：《教育世界》、《静庵文集》俱作"坠落"，后之版本多作"堕落"。

〔11〕 《吠陀》：梵语 Veda 之音译，意为"知识"。古印度婆罗门教的早期文献，乃其最古的宗教文献和文学作品的总称。最古的《吠陀本集》有四部：《梨俱吠陀》（颂诗）、《娑摩吠陀》（歌曲）、《耶柔吠陀》（经文）、《阿达婆吠陀》（巫术咒语）。吠陀用古梵文写成，是印度宗教、哲学及文学之基础。

---

① 郭庆藩：《庄子集释》，页 863。

② 《诸子集成》，第 7 册，《淮南子》，中华书局，1954 年版，页 225。

唐玄奘《大唐西域记·印度总述》:"其婆罗门学四《吠陀论》:一曰寿,谓养生缮性;二曰祠,谓享祭祈祷;三曰平,谓礼仪、占卜、兵法、军阵;四曰术,谓异能、伎数、禁呪、医方。"玄奘所言四吠陀与常言之四吠陀有异,今人季羡林有辨①。

〔12〕 珊列休斯:今译安琪陆斯。见叔本华著,石冲白译《作为意志和表象的世界》,页552,商务印书馆,1982年版。

〔13〕 马斯太·哀克赫德:Meister Eckehard,今译迈斯特尔·埃克哈特,德国神学家。

〔14〕 《约翰福音》:《新约》中耶稣弟子约翰所传部分。基督教徒谓耶稣说教以拯救世人,故凡耶稣所说及其弟子所传布的教义,均称为福音。

〔15〕 方:当。菩提萨埵:佛教名词,意译为则"觉有情",即"上求菩提(觉悟),下化有情(众生)"的人。乃释迦牟尼修行尚未成佛时的称号。后被广泛用于大乘思想实行者的称号,亦指一般崇拜的偶像。

〔16〕 《佛国记》:法显撰,1卷。法显于晋义熙中,自长安游天竺,历经30馀国,还而作。

〔17〕 引文可参见叔本华著,石冲白译《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982年版,页521—

① 参见玄奘、辩机原著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,中华书局,1985年版,页188—191。

523。

【解说】

王国维虽举叔本华哲学为所有解脱哲学之最深邃伟大者，却仍然以一个学者的缜密思维提出质疑：如果叔本华哲学为真，则人类万物都应该持一个标准，但叔本华哲学并非拒绝整体人类之意志，而是拒绝局部个体之意志，那么如何处置个体、局部与整体人类的关系？如果个体、局部得到解脱，则于整体人类有何益处？王国维不仅重申他的个人与整体的不可分裂观，而且指出叔本华只言个体解脱与其意志同一说的自相矛盾之处。他以为叔本华是为自己学说回护的，尽管引经据典，却缺乏理论的逻辑依据。

然叔氏之说，徒引据经典，非有理论的根据也。试问释迦示寂以后[1]，基督尸十字架以来[2]，人类及万物之欲生奚若[3]？其痛苦又奚若？吾知其不异于昔也。然则所谓持万物而归之上帝者，其尚有所待欤？抑徒沾沾自喜之说，而不能见诸实事者欤？果如后说，则释迦基督自身之解脱与否，亦尚在不可知之数也。往者作一律曰[4]：

生平颇忆挈卢敖[5]，
东过蓬莱浴海涛[6]。
何处云中闻犬吠[7]，

至今湖畔尚乌号[8]。
人间地狱真无间[9]，
死后泥洹枉自豪[10]。
终古众生无度日[11]，
世尊只合老尘嚣[12]。

何则？小宇宙之解脱，视大宇宙之解脱以为准故也。赫尔德曼人类涅槃之说[13]，所以起而补叔氏之缺点者以此。要之，解脱之足以为伦理学上最高之理想与否，实存于解脱之可能与否。若夫普通之论难，则固如楚楚蜉蝣[14]，不足以撼十围之大树也。

【笺注】

〔1〕 示寂：佛教语，称佛菩萨及高僧身死。寂即梵语"涅槃"的意译。言其寂灭乃是一种示现，并非真灭。《古尊宿语录·衢州子湖山第一代神力禅师语录》："（子湖和尚）唐僖宗广明中示寂。"①《殊域周咨录》卷10《吐蕃》："时有一吐蕃国师病且死，语人云：'吾示寂在某日某时。'至期不验，弟子耻，潜绞杀之。"②

〔2〕 基督：源于希腊文 christos，希伯来文 māshīah（弥赛亚）的希腊文写法。基督教创始人耶稣的专称，意

① 赜藏主编著：《古尊宿语录》，中华书局，1994年版，页207。
② 严从简：《殊域周咨录》，中华书局，1993年版，页368。

指上帝所派遣的救世主。尸:陈尸示众。《左传·桓公十五年》:"祭仲杀雍纠,尸诸周氏之汪。"①此谓耶稣被钉于十字架上而死。或释尸为居②,恐非。

〔3〕 奚若:犹如何。《礼记·檀弓下》:"岁旱,穆公召县子而问然。曰:'天久不雨,吾欲暴尪而奚若?'"郑玄注:"奚若,何如也。"③

〔4〕 此诗当为王国维1903年所作。参见萧艾笺校:《王国维诗词笺校》,湖南人民出版社1984年版,页27。题作《平生》,首句作"平生苦忆挈卢敖"④。

〔5〕 卢敖:人名。《淮南子·道应训》:"卢敖游乎北海,经乎太阴,入乎元阙,至于蒙谷之上。"高诱注:"卢敖,燕人,秦始皇召以为博士,使求神仙,亡而不反也。"⑤按《史记·秦始皇本纪》:"三十二年,始皇之碣石,使燕人卢生求羡门、高誓",卢生亡去,始皇大怒,"使御史悉案问诸生……四百六十馀人,皆坑之咸阳。"⑥又秦有博士卢敖,见《唐书·宰相世系表》,亦一佐证。古人诗中常用为典

① 《十三经注疏》,下册,《春秋左传正义》,卷7,页1758。
② 黄霖选注:《中国历代小说论著选》,页175注115。
③ 《十三经注疏》,下册,《礼记正义》,卷10,页1317。
④ 参见周锡山编校:《王国维文学美学论著集》,页277。
⑤ 《诸子集成》,第7册,《淮南子》,页204。
⑥ 《史记》,第1册,页251—258。

故。李白《庐山谣寄卢侍御虚舟》诗:"先期汗漫九垓下,愿接卢敖游太清。"①

〔6〕 蓬莱:古代传说中海上仙山名。《史记·秦始皇本纪》:"齐人徐市等上书,言海中有三神仙,名曰蓬莱、方丈、瀛州。"②

〔7〕 云中闻犬吠:谓鸡犬随人得道而俱升天。晋葛洪《神仙传》卷2"魏伯阳"条:"魏伯阳者,吴人也。……后与弟子三人入山作神丹,丹成,知弟子心怀未尽,乃试之曰:'丹虽成,然先宜与犬试之。若犬飞,然后人可服耳。若犬死,即不可服。'乃与犬食之,犬即死。……(伯阳)乃服丹,入口即死。弟子顾视相谓曰:'作丹以求长生,服之即死,当奈此何?'独一弟子……因乃取丹,服之亦死。……二子去后,伯阳即起,将所服丹纳死弟子及白犬口中,皆起。弟子姓虞,遂皆仙去。"又卷4"刘安"条:叙淮南王刘安,好神仙之道,有八公从之游,"八公安临去时,馀药器置在中庭,鸡犬舐啄之,尽得升天,故鸡鸣天上,犬吠云中也"③。杜甫《滕王亭子》诗曰:"仙家犬吠白云间。"④

〔8〕 湖畔:指鼎湖边。乌号:黄帝弓名。鼎湖为黄帝乘

---

① 《全唐诗》,第5册,卷173,页1773。

② 《史记》,第1册,页247。

③ 葛洪:《神仙传》,中华书局,1991年版,页7、27。

④ 《全唐诗》,第7册,页2476。

龙升天之处，典出《史记·封禅书》："黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十馀人，龙乃上去。馀小臣不得上，乃悉持龙须，龙须拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡须号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰乌号。"①

〔9〕 人间地狱：人间、地狱各为佛教五道之一。五道乃佛教所说众生根据生前善恶行为有五种轮回转生的趋向，即：地狱、饿鬼、畜生（亦译傍生）、人、天。玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷8《分别世品第三之一》："于三界中说有五趣，即地狱等如自名说，谓前所说地狱、傍生、鬼及人、天，是名五趣。"②五趣即五道，若加上阿修罗则称六道或六趣。竺法护译《贤劫经》卷5《十种力品第十五》："知在天上人间地狱饿鬼畜生五趣所历，是曰持戒。"③无间：无分别。

〔10〕 泥洹：即涅槃，佛教语 Nir—Vana（梵文）的音译，意译为"灭"、"寂灭"、"灭度"、"圆寂"等，是佛教全部修习所要达到的最高理想，一般指熄灭生死轮回后的境界。晋无名氏《正诬论》："善入泥

① 《史记》，第9册，页3045。

② 《大正藏》，第29册，页42。

③ 《大正藏》，第14册，页38。

洹，不始不终，永存绵绵。"①泥洹，有解用作"泥坑"、"泥沼"者②，当误。

〔11〕 终古：永久；久远。《楚辞·离骚》："怀朕情而不发兮，余焉能忍而与此终古。"朱熹集注："终古者，古之所终，谓来日无穷也。"③度：佛教语，谓救度，超度，使人离俗超脱烦恼生死。唐玄奘译《心经》："观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。"④无度谓无法度脱凡俗生死。《景德传灯录》卷5《司空山本净禅师》："曰：'佛度众生，为有心故。道不度人，为无心故。一度一不度，何得无二？'师曰：'若言佛度众生道无度者，此是大德妄生二见。如山僧即不然。佛是虚名道亦妄立，二俱不实总是假名，一假之中何分二。'"⑤

〔12〕 世尊：对瞿坛即释迦牟尼的尊称，包含着佛备众德，世所独尊的偶像崇拜。《佛说十号经》："世出世间咸皆尊重，故曰世尊。"⑥

〔13〕 赫尔德曼：Nicolai Hartmann（1882—1950），今

---

① 《大正藏》，第52册，《弘明集》，卷1，页7。

② 陈鸿祥：《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988年版，页128。

③ 游国恩主编：《离骚纂义》，中华书局，1980年版，页345。

④ 《大正藏》，第8册，页848。

⑤ 释道元：《景德传灯录》，成都古籍出版社，2000年版，页86。

⑥ 《大正藏》，第17册，页720。

译哈特曼,德国哲学家,著有《道德意识论》、《美的哲学》、《无意识的哲学》等30种。他认为通过自我否定可以从不幸的生存条件下得到最后的解脱。

〔14〕 蜉蝣:虫名。幼虫生活在水中,成虫褐绿色,有四翅,生存期极短。《诗经·曹风·蜉蝣》:"蜉蝣之羽,衣裳楚楚。"毛传:"蜉蝣,渠略也,朝生夕死。楚楚,鲜明貌。"①又唐白居易《早朝》诗:"翩翩稳鞍马,楚楚健衣裳。"②

【解说】

王国维进而发问:佛祖所言"若不尽度众生,誓不成佛",则释迦牟尼寂灭之后,人类万物又何生生不息、苦痛不已一如往昔呢? 王国维自设疑问,自行思辨,前数问尚可圆解,到最后便发现叔本华哲学的自我悖谬之处了:"果如后说,则释迦基督自身之解脱与否,亦尚在不可知之数也。"认识到叔本华学说"非有理论的根据也",这对于王国维而言,势必是一件痛苦的事:对"解脱"的伦理价值的怀疑,意味着建立其上的艺术价值系统存在着缝隙。

王国维引自己写作本文前一年所作的诗,说明自己对这一问题曾进行长久的痛苦思考:"终古众生无度日,世尊只合老尘嚣。"王国维于《静庵文集》自序中言:"自癸卯之夏以至

---

① 《十三经注疏》,上册,《毛诗正义》,卷7,页384。

② 《白居易集》,第2册,页572。

甲辰之冬，皆与叔本华之书为伴侣之时代也。”癸卯为1903年，甲辰为1904年；此诗作于1903年，正是王国维对叔本华哲学“大好”而“为伴侣”之时。诗中虽流露了挈卢敖而游东海、思羽化而欲登仙的意向，潜伏着他离世解脱的心理因子，但对世所独尊的释迦牟尼究竟能否“尽度众生”提出了绝大疑问，以为众生无度，佛祖也不过与尘世凡人一样，将终老尘嚣。所以，诗前所云“果如后说，则释迦基督自身之解脱与否，亦尚在不可知之数也”数语，虽以假设句式疑问语气述出，却并不表明王国维作《红楼梦评论》作到最后方始悟得叔本华哲学的内在谬误；“死后泥洹枉自豪”、“世尊只合老尘嚣”云云，皆明示王国维于接触叔本华学说之初，即已有对“解脱之足以为伦理学上最高理想与否”这一问题的清醒认识。而《红楼梦评论》以叔本华之解脱说为全文立论之哲学根据，实因叔氏的意志解脱哲学与老庄学说中蝉蜕于尘世的人生追求、万物生于无的哲学观念及淡生死求超脱的人格理想，在汇流整合之后，已深植于王国维的灵魂中，形成他思维的某种定式。故而在有意运用西方哲学美学的批评体系来阐述《红楼梦》时，忽略了其间的一些凹凸不平、接榫不密之处。而王国维最后以“解脱之可能与否”作为“解脱之足以为伦理学上最高之理想与否”的前提条件提出，则足以见其敢于怀疑自我的学者胸襟和力求圆通缜密的研究态度。

王国维最终还是将个体解脱置于整体解脱的大框架中来评说，以为获得整体人类的解脱才能成就一种完满的哲学系统。故而解脱的伦理学价值，不在于某个个体的解脱与否，而在于整体解脱的可能与否。就这样，王国维完成了对叔本华

人生哲学的修正和弥补。

今使解脱之事终不可能，然一切伦理学上之理想，果皆可能也欤？今夫与此无生主义相反者，生生主义也[1]。夫世界有限，而生人无穷。以无穷之人，生有限之世界，必有不得遂其生者矣。世界之内，有一人不得遂其生者，固生生主义之理想之所不许也。故由生生主义之理想，则欲使世界生活之量，达于极大限，则人人生活之度，不得不达于极小限。盖度与量二者，实为一精密之反比例。所谓最大多数之最大福祉者，亦仅归于伦理学者之梦想而已。夫以极大之生活量，而居于极小之生活度，则生活之意志之拒绝也奚若？此生生主义与无生主义相同之点也。苟无此理想，则世界之内，弱之肉，强之食，一任诸天然之法则耳，奚以伦理为哉[2]？然世人日言生生主义，而此理想之达于何时，则尚在不可知之数。要之，理想者可近而不可即，亦终古不过一理想而已矣。人知无生主义之理想之不可能，而自忘其主义之理想之何若，此则大不可解者也[3]。

【笺注】

〔1〕 生生：孳生不绝，繁衍不已。《易·系辞上》："生生

之谓易。”孔颖达疏:“生生不绝之辞,阴阳变转,后生次于前生,是万物恒生谓之易也。”①宋俞文豹《吹剑四录》:“因思在天壤间生生而不穷者,皆农与牛之功,其功与天地等。”②主义:形成系统的理论学说或思想体系。生生主义:谓儒家子孙繁衍、生生不息的思想体系。无生:谓释家之无有繁衍孳生。无生主义:谓释家出世解脱、无生无后的思想体系。

〔2〕 奚以……为:犹何以……为,谓哪里用得着……呢。《庄子·内篇·逍遥游第一》:“我决起而飞,枪榆枋,时则不至,而控于地而已矣。奚以之九万里而南为?”③

〔3〕 大不可解者:《静庵文集》此句作“大不可解脱者”。

【解说】

既然解脱已如前面所论证的,实际是不可能的事情,那么伦理学上的理想又是什么呢?王国维又从另一个角度提出问题:人类生活是生生不已繁衍不尽的,而世界资源却是有限有量的;以有限的资源供给无限的人类生活,则生活的度和资源的量势必形成矛盾,那么人类最大多数人的幸福必将成为一

① 《十三经注疏》,上册,《周易正义》,卷7,页78。

② 俞文豹:《吹剑录全编》,古典文学出版社,1958年版,页108。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,页9。

种虚幻的梦想。况且当今世界弱肉强食,伦理学上的理想何时能够成为现实,实在是令人困惑的事情了。

夫如是,则《红楼梦》之以解脱为理想者,果可菲薄也欤?夫以人生忧患之如彼,而劳苦之如此,苟有血气者,未有不渴慕救济者也。不求之于实行,犹将求之于美术。独《红楼梦》者,同时与吾人以二者之救济。人而自绝于救济则已耳,不然,则对此宇宙之大著述,宜如何企踵而欢迎之也[1]!

【笺注】

〔1〕 企踵:踮起脚跟,形容急切仰望之状。《汉书·萧望之传》:"是以天下之士,延颈企踵,争愿自效,以辅高明。"①

【解说】

王国维最后以《红楼梦》为在实践和艺术两方面都给予世人以精神救助的一部"宇宙之大著述",不惟解答自己在前面叙述的《红楼梦》之以解脱为理想这一命题,而且也解答了解脱之事终不可能之时,何者能成为人生苦痛的解救良方的问题。这就将《红楼梦》的伦理价值与艺术价值提到人类精

① 《汉书》,第10册,页3272。

神世界的最高寄托的位置。

本章对《红楼梦》的价值判断，是建立在第一章对人生苦痛及其本质的阐述的基础之上的。苦痛说虽与叔本华的愿欲说有密切的联系，却是引发《红楼梦》为世人之解脱良方的观点的铺垫。一般人以为王国维以叔本华的愿欲说作为悲剧说的基础，乃是出于一种非逻辑的衔接。

第五章　馀论

自我朝考证之学盛行，而读小说者，亦以考证之眼读之。于是评《红楼梦》者[1]，纷然索此书之主人公之为谁[2]：此又甚不可解者也。夫美术之所写者，非个人之性质，而人类全体之性质也。惟美术之特质，贵具体而不贵抽象。于是举人类全体之性质，置诸个人之名字之下。譬诸“副墨之子”、“洛诵之孙”[3]，亦随吾人之所好，名之而已。善于观物者，能就个人之事实，而发见人类全体之性质；今对人类之全体，而必规规焉求个人以实之[4]，人之知力相越[5]，岂不远哉？故《红楼梦》之主人公，谓之贾宝玉可，谓之“子虚”“乌有”先生可[6]，即谓之纳兰容若[7]，谓之曹雪芹，亦无不可也。

【笺注】

〔1〕 评《红楼梦》者：索隐派的著作，多论证《红楼梦》是写某家某事，主人公为谁等。清代张祥河《关陇

舆中偶忆编》有云："世所传贾宝玉者，即其人（容若）。"①梁恭辰《北东园笔录》四编云："相传为演说故相明珠家事，以宝玉隐明珠之名。"②均记有说《石头记》隐明珠家事的说法。陈康祺《郎潜纪闻二笔》卷5《姜西溟典试获咎之冤》记徐柳泉言曰："小说《红楼梦》一书，即记故相明珠家事。金钗十二，皆纳兰侍御所奉为上客者也。宝钗影高澹人，妙玉即影西溟先生。妙为少女，姜亦妇人之美称，如玉如英，义可通假。妙玉以看经入园，犹西溟以借观藏书，就馆相府。以妙玉之孤洁，而横罹盗窟，并被以丧身失节之名。以先生之贞廉，而瘐死圜扉，且加以嗜利受赇之谤。作者盖深痛之也。"③俞曲园樾《小浮梅闲话》："《红楼梦》一书，世传为明珠之子而作。……明珠子名成德，字容若，《通志堂经解》每一种有纳兰成德容若序，即其人也。恭读乾隆五十一年二月二十日上谕，成德于康熙十一年壬子科中式举人，十二年癸丑科中式进士，年甫十六岁。然则其中举人止十五岁，于书中所述颇合也。"④张维屏《国朝诗人征略二编》："贾宝玉盖即其人（容若）也，《红楼梦》所云，乃其髫龄

① 一粟编：《红楼梦卷》，下册，中华书局，1963年版，页367。

② 一粟编：《红楼梦卷》，下册，页366。

③ 陈康祺：《郎潜纪闻》，下册，中华书局，1984年版，页404。

④ 一粟编：《红楼梦卷》，下册，页390。

时事。"①清代周春《红楼梦随笔》记有关于《红楼梦》写金陵张侯家事的说法②。阙名《谭瀛室笔记》记有认为《红楼梦》系"刺和珅之家庭"的说法:"和珅秉政时,内宠甚多,自妻以下,内嬖如夫人者二十四人,即《红楼梦》所指正副十二钗是也。"③本文发表后,又有出版于1916年的王梦阮、沈瓶庵的《红楼梦索隐》,求证《红楼梦》是写清世祖与董小宛故事;1917年蔡元培的《石头记索隐》,以之为康熙朝的政治小说;1919年邓狂言的《红楼梦释真》,以所写为明清兴亡史。

〔2〕 此书:《教育世界》、《静庵文集》俱作"此书",后之版本多作"此书中"。

〔3〕 副墨之子、洛诵之孙:皆庄子虚拟的人名。副墨:临本。副,辅助;墨,翰墨,指文字,诗文。洛诵,谓反复诵读。洛,通"络",连络。语本《庄子·内篇·大宗师第六》:"子独恶乎闻之?曰:闻诸副墨之子。副墨之子闻诸洛诵之孙。"成玄英疏:"诸,之也。副,副贰也。墨,翰墨也;翰墨,文字也。理能生教,故谓文字为副贰也。夫鱼必因筌而得,理亦因教而明,故闻之翰墨,以明先因文字得解故也。"又:"临本谓之副墨,背文谓之洛诵。初既依

① 一粟编:《红楼梦卷》,下册,页363。

② 一粟编:《红楼梦卷》,上册,页66。

③ 一粟编:《红楼梦卷》,下册,页412。

文生解，所以执持披读；次则渐悟其理，是故罗洛诵之。且教从理生，故称为子；而诵因教起，名之曰孙也。"①王先谦《庄子集释·序》："郭君于是书为副墨之子，将群天下为洛诵之孙已夫！"②

〔4〕 规规：浅陋拘泥貌。晋陶渊明《饮酒》诗之十三："规规一何愚，兀傲差若颖。"③实：证明；核实。《列子·汤问》："汤又问曰：四海之外奚有？革曰：犹齐州也。汤曰：汝奚以实之？"④又《淮南子·精神训》："众人以为虚言，吾将举类而实之。"高诱注："实，明。"⑤

〔5〕 相越：犹相去。《史记·司马相如列传》："人之度量相越，岂不远哉！"⑥

〔6〕 子虚、乌有：皆司马相如在《子虚赋》中虚拟的人名："楚使子虚使于齐，王悉发车骑与使者出畋。畋罢，子虚过姹乌有先生，亡是公存焉。"《汉书·司马相如传》："上令尚书给笔札，相如以子虚，虚言也，为楚称；乌有先生者，乌有此事也，为齐难；亡是公者，亡是人也，欲明天子之义。"⑦子虚乌有，

---

① 郭庆藩：《庄子集释》，页256。
② 郭庆藩：《庄子集释》，页26。
③ 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1000。
④ 杨伯峻：《列子集释》，页148。
⑤ 《诸子集成》，第7册，《淮南子》，页105。
⑥ 《史记》，第9册，页3045。
⑦ 《汉书》，第8册，页2533。

后用以喻虚构的、不存在的、不真实的事情。司马相如(公元前179—前118),西汉辞赋家,字长卿,蜀郡成都(今四川成都)人。

〔7〕 纳兰容若(1654—1685):即纳兰性德,清代著名词人。原名成德,字容若,号楞伽山人,满洲正黄旗人。大学士明珠长子。康熙十五年(1676)进士,授乾清门一等侍卫。善骑射,爱才喜客,结交名士极多。从徐乾学,研讨经学,编辑宋以来诸儒说经之书,刻为《通志堂精解》1800馀卷。精鉴藏,善书能诗,尤工小令。有《通志堂集》5卷,《饮水词》4卷,《渌水亭杂识》4卷及《词韵正略》、《全唐诗选》、《陈氏礼记集说补正》。

【解说】

王国维以为小说和历史有本质区别,小说是艺术,所写的人物不是某个个体,而是某种人类共性的概括和反映;作为艺术本身,又必须借助具体的形象来表现这种共性,于是就将这种群的特征安置在某个具体的名字之下。所谓副墨之子、洛诵之孙、子虚、乌有,都是随人所好而命名,并非生活中实际之人。王国维的这种观点,实际上已经接触到艺术形象的典型塑造问题,与后来何其芳的共名说有相通的地方。而注重小说的艺术特质,以为不必用历史的考证眼光来看待艺术形象,这是王国维小说观的重要内容。他反对将艺术形象与现实历史人物等同,这在纷纷求索书中人是谁的时代氛围里,是独具眼光的一种小说美学观。

综观评此书者之说，约有二种：一谓述他人之事，一谓作者自写其生平也。第一说中，大抵以贾宝玉为即纳兰性德[1]。其说要非无所本。案性德《饮水诗集·别意》六首之三曰：

独拥馀香冷不胜，

残更数尽思腾腾。

今宵便有随风梦，

知在红楼第几层。

又《饮水词》中《于中好》一阕云：

别绪如丝睡不成，

那堪孤枕梦边城。

因听紫塞三更雨，

却忆红楼半夜灯。[2]

又《减字木兰花》一阕咏新月云：

莫教星替，守取团圆终必遂。此夜红楼，天上人间一样愁。[3]

“红楼”之字凡三见，而云“梦红楼”者一。又其亡妇忌日，作《金缕曲》一阕，其首三句云：

此恨何时已？滴空阶、寒更雨歇，葬花天气。[4]

“葬花”二字，始出于此。然则《饮水集》与《红楼梦》之间，稍有文字之关系，世人以宝玉为即纳兰侍卫者，殆由于此。然诗人与小说家之用语，其偶合者故

不少，苟执此例以求《红楼梦》之主人公，吾恐其可以傅合者，断不止容若一人而已。若夫作者之姓名（遍考各书，未见曹雪芹何名），与作书之年月，其为读此书者所当知，似更比主人公之姓名为尤要。顾无一人为之考证者，此则大不可解者也。

【笺注】

〔1〕 以贾宝玉为即纳兰性德：袁枚《批本随园诗话》引舒敦云："乾隆五十五六年间，见有钞本《红楼梦》一书。或云指明珠家，或云指傅恒家。"张维屏《国朝诗人征略二编》："容若，原名成德，大学士明珠之子。世所传《红楼梦》贾宝玉，盖即其人也。"陈康祺《燕下乡脞录》卷五："闻先师徐柳泉先生云：'小说《红楼梦》一书，即记故相明珠家事。'"赵烈文《能静居笔记》记载："于翁言：曹雪芹红楼梦，高庙末年，和珅以呈上，然不知所指。高庙阅而然之，曰：'此盖为明珠家作也。'后遂以此书为珠遗事。"①

〔2〕 《于中好》：全词为："别绪如丝睡不成，那堪孤枕梦边城。因听紫塞三更雨，却忆红楼半夜灯。
书郑重，恨分明，天将愁味酿多情。起来呵手封题

① 分见一粟编：《红楼梦卷》，页356、363、386、378。

处，偏到鸳鸯两字冰。”①

〔3〕《减字木兰花》：题作《新月》，全词为：“晚妆欲罢，更把纤眉临镜画。准待分明，和雨和烟两不胜。　莫教星替，守取团圆终必遂。此夜红楼，天上人间一样愁。”②

〔4〕《金缕曲》：题作《亡妇忌日有感》，全词为：“此恨何时已。滴空阶、寒更雨歇，葬花天气。三载悠悠魂梦杳，是梦久应醒矣。料也觉，人间无味。不及夜台尘土隔，冷清清、一片埋愁地。钗钿约，竟抛弃。　重泉若有双鱼寄。好知他、年来苦乐，与谁相倚。我自终宵成转侧，忍听湘弦重理。待结个、他生知己。还怕两人俱薄命，再缘悭、剩月零风里。清泪尽，纸灰起。”③词作于清康熙十九年(1680)农历五月三十日，乃其妻卢氏故去三周年忌日。“葬花天气”一语双关，既是实写时令天气，又喻指卢氏之亡故。

【解说】

王国维敏锐道破了索隐说的虚妄，以为索隐的支撑点，在于小说和诗歌措辞上的偶然关合，而这种关合断不止纳兰容

① 纳兰性德：《通志堂集》，第8卷，上海古籍出版社，1979年版，页13。

② 纳兰性德：《通志堂集》，第9卷，页7。

③ 纳兰性德：《通志堂集》，第7卷，页4。

若一人。按"葬花"一词,在《红楼梦》问世之前早有使用,如《全唐五代词》卷3《五代词》中有无名氏之《伤春曲》:"芳菲时节,花压枝折。蜂蝶撩乱,阑槛光发。一旦碎花魄,葬花骨,蜂兮蝶兮何不知,空使雕阑对明月。"①"花魄"与"花骨"并出,是迄今所见"花魂"之最早语源。明冯梦龙《醒世恒言》第4卷《灌园叟晚逢仙女》一篇,描写花农秋先养花护花、赏花葬花的痴情行为曰:

> 且说秋先每日清晨起来,扫净花底落叶,汲水逐一灌溉,到晚上又浇一番。若有一花将开,不胜欢跃,或暖壶酒儿,或烹瓯茶儿,向花深深作揖,先行浇奠,口称花万岁三声,然后坐于其下,浅斟细嚼。酒酣兴到,随意歌啸。身子倦时,就以石为枕,卧在根傍。自半含至盛开,未尝暂离。如见日色烘烈,乃把棕拂蘸水沃之。遇着月夜,便连宵不寐。倘值了狂风暴雨,即披蓑顶笠,周行花间检视,遇有欹枝,以竹扶之,虽夜间,还起来巡看几次。若花到谢时,则累日叹息,常至堕泪。又不舍得那些落花,以棕拂轻轻拂来,置于盘中,时尝观玩。直至干枯,装入净瓮,满瓮之日,再用茶酒浇奠。惨然若不忍释。然后亲捧其瓮,深埋长堤之下,谓之"葬花"。倘有花片,被雨打泥污的,必以清水再四涤净,然后送入湖中,谓之"浴花"。②

---

① 张璋、黄畬编:《全唐五代词》,上海古籍出版社,1986年版,页992。

② 冯梦龙编:《醒世恒言》,人民文学出版社,1956年版,页79—80。

林黛玉将落花装入花囊，而后埋于香冢，与秋先将落花装入净瓮，然后埋于长堤之下，何其相似乃尔；贾宝玉抖落花片于沁芳泉一事，则直与秋先浴花之举相仿。言《红楼梦》作者演绎葬花情节，受到此篇小说的启发亦无不当。至清时笔记中“葬花”事渐多。康熙间赵吉士(1625—1703)《寄园寄所寄》卷上《撚须寄·诗话》中曾记叶小鸾受记语曰：

> 师曰：“既愿皈依，必须审戒，我当一一审汝，仙子身三恶业，曾犯杀否?”对云：“曾呼小玉除花虱，尝遗轻纨坏蝶衣。”曾犯盗否？对云：“不知新绿谁家树，怪底清箫何处声?”曾犯淫否？对曰：“晚镜偷窥眉曲曲，春裙新绣鸟双双。”口四恶业，曾妄言否？对曰：“自谓生前欢喜地，诡云今世辨才天。”曾绮语否？对云：“团香制就夫人字，镂雪裁成幼妇诗。”曾两舌否？对云：“对月意添愁喜句，拈诗评出短长词。”曾恶口否？对云：“生怕帘开识燕子，为怜花榭骂东风。”意三恶业，曾犯贪否？对云：“经营缃帙成千轴，辛苦莺花满一庭。”曾犯嗔否？对云：“怪他道蕴敲枯砚，薄彼崔徽扑玉奴。”曾犯痴否？对云：“抛弃珠环收汉玉，戏捐粉盒葬花魂。”泐师遂授记。①

“戏捐粉盒葬花魂”之典源于清初周亮工(1612—1676)的《书影》卷六《乩诗》②，说明“葬花魂”为清初时人所熟知。

---

① 朱太忙标点：《寄园寄所寄》，上海大达图书供应社，1935年版，页152。

② 周亮工：《书影》，中华书局，1958年版，页160。“戏捐粉盒葬花魂”，“捐”作“损”。

康乾时期龚炜(1704—1769)《巢林笔谈》卷一记有“瘗鹤葬花”一条,以葬花为清致之雅事:“冯具区瘗鹤先墓旁,表曰羽童墓,自为铭。朱学熙以古窑器葬落花于南禺,黎太仆为作《花阡表》。二事有清致。”①文中提到的冯具区(冯梦祯,1548—1605)、朱学熙(字叔子)、黎太仆(黎遂球,1602—1646),皆明末时人。《花阡表》全名《南禺妙高峰花阡表》,见于黎遂球《莲须阁集》卷24。王思任(1575—1646)亦有《题朱叔子花阡》、《又为朱叔子题花阡》,分别见于《文饭小品》卷1、卷2。说明朱学熙以古窑器葬花,被当作一桩文人雅事而得到推许。与龚炜同时之吴雷发在《香天谈薮》中记洛阳赏花习俗与葬花作诗之事曰:“洛阳人梨花开时,携酒其下,曰为梨花洗妆。惜洗妆诗,未有出群之才,足以称此。余尝于花落时,聚而瘗之。袭以破砚,作葬花诗曰:蝶拍莺簧当挽歌,蜂房酿酒酬高坡。蓬窠埋后无人赏,负却春光奈尔何。幽香绝艳本难知,无限荒榛又蔽之。开亦枉然何况落,谁吟楚些吊湘累。连袂成行觅斧斤,描空射影聚飞虻。劳君百计戕佳丽,难损青山与白云。”②

除这些笔记中所载的葬花之事外,古代诗词中也常用到“葬花”、“葬落花”等词,如南宋吴文英《风入松》词:“听风听

---

① 龚炜:《巢林笔谈》,中华书局,1981年版,页15。

② 周光培编:《历代笔记小说集成》,第80册,《清代笔记小说》,第20册,石家庄,河北教育出版社,1994年版,页3。关于“葬花”的笔记还能举出一些,日人合山究以为《红楼梦》诞生时代有“葬花”的时代氛围,是曹雪芹创作此情节的生活基础。参见合山究:《红楼梦与花》,《红楼梦学刊》,2001年第2辑。

雨过清明，愁草瘗花铭。"[①]元代乔吉散曲《水仙子·暮春即事》："苔和酥泥葬落花。"[②]明末施绍莘散曲《惜花·滴溜子》："几回风雨，知多少藁葬芳魂。"[③]写风雨葬花，虽非人之行为，而"葬花"、"葬花魂"之意显明。又曹寅《楝亭集》卷4《题柳村墨杏花》有"百年孤冢葬桃花"[④]之句，明显有花冢意象，曹雪芹写黛玉葬花，亦当受到祖父诗句的启发。有时候古诗中也常以"葬西施"来代指鲜花为风雨所葬，因为传说中美女西施沉水而亡，如李商隐《景阳井》诗："浊泥犹得葬西施。"[⑤]韩偓《哭花》诗："夜来风雨葬西施。"[⑥]明唐寅《落花诗》："五更风雨葬西施。"[⑦]"葬西施"是以人喻花，黛玉葬花则有以花喻人的用意，正如甲戌本第27回回末总评云："埋香冢葬花乃诸艳归源，葬花吟又系诸艳一偈也。"

由上可知，词人纳兰性德乃是众多用到"葬花"一词的诗人之一，并非因为纳兰就是小说人物的历史原型；而纳兰的出色之处，是将其妻卢氏的亡故含蓄地融入"葬花"意象，使得"葬花"一词有了它内涵的双关性。就此而言，《红楼梦》写葬花，便带有一种象征主义的意味：林黛玉从花谢花飞的画面中

---

① 《全宋词》，第4册，页2906。

② 《全元散曲》，页623。

③ 谢伯阳编：《全明散曲》，第3册，齐鲁书社，1994年版，页3764—3765。

④ 曹寅：《楝亭集》，上海古籍出版社，1978年版，页203。

⑤ 《全唐诗》，第16册，卷541，页6224。

⑥ 《全唐诗》，第20册，卷683，页7833。

⑦ 唐寅：《唐伯虎全集》，中国书店，1985年版，页8。

预感到青春生命的必将飘落，而哭吟葬花之诗，故葬花也是大观园少女们悲剧命运的一种诗化预写。如果说《红楼梦》作者从前人诗文中接受了"葬花"行为所深藏的悲剧美学意蕴，从而描绘了自己文本中的"葬花"画面的话，是比较适宜的；而若将葬花之人等同于生活中某一具体的行为人，则不免有刻舟求剑之迂执了。

又典籍中另有许多足可与"葬花"意象等量齐观的措辞，如"埋玉"、"埋香"、"葬玉"等。其中高频用词是"埋玉"，多指可爱或可敬之人的谢世，如北齐《高百年妃斛律氏墓志》："娱乐未终，早深埋玉之叹；芳菲始茂，奄同销桂之悲。"①《梁书·张缵传九》："不谓华龄，方春掩质，埋玉之恨，抚事多情。"②《世说新语·伤逝第十七》："庾文康亡，何扬州临葬，云：'埋玉树着土中，使人情何能已已！'"③隋时虞世基《秋日赠王中舍诗》："哀哉人道促，痛矣嗟埋玉。"④《太平广记》卷282《梦七·沈亚之》："珠愁纷瘦兮不生绮罗，深深埋玉兮其恨如何。"⑤李白《宣城哭蒋徵君华》："敬亭埋玉树，知是蒋徵君。"⑥窦巩《哭吕衡州八郎中》："还家路远儿童小，埋玉泉深

---

① 赵万里：《汉魏南北朝墓志集释》，科学出版社，1956年版，页200。

② 《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》，卷64，页3334。

③ 徐震堮校笺：《世说新语校笺》，页350。

④ 《先秦汉魏晋南北朝诗·隋诗卷六》，中华书局，1983年版，页2713。

⑤ 《太平广记》，第6册，中华书局，1961年版，页2249。

⑥ 《全唐诗》，第6册，卷184，页1887。

昼夜长。”[1]李端《慈恩寺怀旧》：“鲤庭埋玉树，那忍见门人。”[2]令狐楚《李相薨后题断金集》：“一览断金集，载悲埋玉人。”[3]白居易《商山路有感》：“杓直泉埋玉，虞平烛过风。”[4]罗隐《湖上岁暮感怀有寄友人》：“音书久绝应埋玉，编简难言竟委尘。”[5]徐铉《哭刑部侍郎乔公诗》：“求文空得草，埋玉遂为尘。”[6]齐己《乱中闻郑谷、吴延保下世》：“小谏才埋玉，星郎亦逝川。”[7]徐台符《哀韩璆》：“穹昊何事教埋玉，朋友无由继断金。”[8]卢照邻《郑太子碑铭》：“灵原超忽，永深埋玉之悲；荒陇凄其，谁识生金之字？”[9]娄师德《镇军大将军行左鹰扬卫大将军兼贺兰州都督上柱国凉国公契苾府君碑铭并序》：“旋悲阙佩，遽伤埋玉。”[10]于知微《明堂令于大猷碑》：“黄发攀销，心伤折石之痛；元鬈恋抓，睑盈埋玉之悲。”[11]宋之问《祭杜学士审言文》：“名全每困于烁金，身没谁恨其埋

---

① 《全唐诗》，第8册，卷271，页3050。

② 《全唐诗》，第9册，卷284，页3237。

③ 《全唐诗》，第10册，卷334，页3750。

④ 《全唐诗》，第13册，卷443，页4948。

⑤ 《全唐诗》，第19册，卷663，页7600。

⑥ 《全唐诗》，第22册，卷756，页8606。

⑦ 《全唐诗》，第24册，卷838，页9445。

⑧ 陈尚君辑校：《全唐诗补编》，下册，《全唐诗续拾》，卷42，中华书局，1992年版，页1340。

⑨ 《全唐文》，第2册，卷167，页1711。

⑩ 《全唐文》，第2册，卷187，页1900。

⑪ 《全唐文》，第3册，卷237，页2396。

玉?"[①]李峤《答李清河书》:"亡友崔生,才高位下,盛年夭阙,同志遽绝弦之伤,有识深埋玉之恨。"[②]张贲然《忠武将军茹公神道碑》:"昔也拟金,兹焉埋玉。"[③]李商隐《代李元为崔京兆祭萧侍郎文》:"顾埋玉之难追,叹焚芝之何及?"[④]李商隐《祭长安杨郎中文》:"生金认石,埋玉恨土。"[⑤]李商隐《祭徐姊夫文》:"埋玉焚芝,固未可喻。"[⑥]唐昭明《对貌似温敏判》:"既而生也有涯,岁聿其逝,情殷埋玉,迹必应金。"[⑦]阙名《对卧大夫箦判》:"是以长卿文园,空传封禅之草;刘桢漳浦,亟闻埋玉之悲。"[⑧]《唐文拾遗》卷 67 阙名《唐故国子律学直讲仇君墓志铭并序》:"几伤埋玉,更轸摧兰。"[⑨]王言敷《董匡信及妻王氏墓志铭》:"遗芳长在空埋玉,贤君子兮贤夫人。"[⑩]宋孙道绚《醉思仙·寓居妙湛悼亡作此》:"叹黄尘久埋玉,断肠挥泪东风。"[⑪]欧阳修《谢景平挽词》:"方看凌云驰騄骥,已嗟埋

---

① 《全唐文》,第 3 册,卷 241,页 2442。
② 《全唐文》,第 3 册,卷 247,页 2502。
③ 《全唐文》,第 6 册,卷 620,页 6265。
④ 《全唐文》,第 8 册,卷 781,页 8164。
⑤ 《全唐文》,第 8 册,卷 782,页 8173。
⑥ 《全唐文》,第 8 册,卷 782,页 8178。
⑦ 《全唐文》,第 10 册,卷 902,页 9412。
⑧ 《全唐文》,第 10 册,卷 982,页 10166—10167。
⑨ 《唐文拾遗》,卷 67,清光绪 14 年(1888)版,页 2。
⑩ 《全辽金文》,山西古籍出版社,2002 年版,页 393。
⑪ 《全宋词》,第 2 册,页 1248。

玉向蓬蒿。"[1]苏洵挽词:"美德惊埋玉,瓌材痛坏梁。"[2]宋吴曾《能改斋漫录》:"坐令永抱埋玉悲,游子那知京兆眉。"[3]明冯梦龙《情史》卷13《张红桥》:"尘网妆楼,燕鸣故垒,而张已埋玉西郊矣。"[4]明蒋一葵《尧山堂外纪》卷65《宋(金)·孟宗献》:"谁谓诗成谶,清冰果自焚。人嗟埋玉树,天为落文星。"[5]清震钧《天咫偶闻》:"燮到杭州,遍询苏小墓所。皆云西泠桥畔,是其埋玉处也。"[6]清招招舟子《游戏策问一则》:"石柱欲圮,户坏略封,凄凉埋玉之乡,惆怅销金之窟。"[7]上列句中"埋玉",并不着意于所悲悼的逝者的性别。

然"香"、"玉"在很大程度上作为女性的指代生存于古人的文化语境中,如"怜香惜玉"、"偷香窃玉"之香之玉皆然。所以在指女性之亡时,"埋玉"可以替换为"埋香"、"葬玉"。《王承检掘得墓铭》以"葬玉"与"埋香"并行,可知两者等值:

---

① 《欧阳永叔集》,卷上,《居士集》,卷14,《谢景平挽词》,商务印书馆,1936年版,页120。

② 邱少华点校:《苏洵集》附录卷下,《韩琦之二》,中国书店,2000年版,页188。

③ 宋吴曾:《能改斋漫录》,卷11,《国香》,中华书局,1960年版,页317。

④ 《古本小说集成》,上海古籍出版社,1990年版,页1025。

⑤ 《四库全书》子147,杂家类,齐鲁书社,1995年版。

⑥ 震钧:《天咫偶闻》,卷6,《外城东》,北京古籍出版社,1982年版,页142。

⑦ 招招舟子:《游戏策问一则》,国学扶轮社,清宣统2年至民国3年(1910—1914)版。

"深深葬玉，郁郁埋香。"①"埋香"也可添字，如"埋香骨"。李贺《官街鼓》："汉城黄柳映新帘，柏陵飞燕埋香骨。"②李商隐《与同年李定言曲水闲话戏作》："莫惊五胜埋香骨，地下伤春亦白头。"③陆龟蒙《宫人斜》："须知一种埋香骨，犹胜昭君作虏尘。"④"埋香"又可替换为"埋花"。又宋李甲《幔卷绸》："绝羽沈鳞，埋花葬玉，杳杳悲前事。"⑤清孙诗樵《馀墨偶谈》卷7《花神记》即"埋香"、"葬花"、"葬玉"并用，以述阮凤凰之故："土工得骨一具以告，埋香无主，葬玉有方，命别为掩之，不知何代，亦不知何人也。……余不敢冒掩骼之仁，亦不能不作葬花之记。……又诗曰：'名园珍重出墙枝，小传曾刊倚壁碑。葬玉埋香多韵事，有人亲志郭公姬。'亦韵事也。"⑥此或即"埋香冢"之语源也。由此推想，林黛玉吟咏葬花辞，堆垒埋香冢，日后香消玉陨之际，贾宝玉或有葬玉埋玉之悼词也。黛玉哭吟葬花，宝玉悲悼埋玉：倘若《红楼梦》为完成之作，未必不有此等情节也。

至若"红楼"二字，更是诗文古籍中常用常见的意象，岂独《饮水词》中有之。此词较早见于江总《杂诗》之二："红楼千愁色，玉箸两行垂。"⑦《全唐诗》搜检含"红楼"的诗句67

---

① 《全唐诗》，第25册，卷875，页9918。

② 《全唐诗》，第12册，卷393，页4435。

③ 《全唐诗》，第16册，卷540，页6186。

④ 《全唐诗》，第18册，卷629，页7217。

⑤ 《全宋词》，第1册，页490。

⑥ 孙诗樵：《馀墨偶谈》，清同治10年（1871）版，页1214。

⑦ 《先秦汉魏晋南北朝诗·陈诗卷七》，页2576。

条，其中属于词句的 6 条，另外诗题中含“红楼”的 9 条。著名的如李白《侍从宜春苑奉诏赋龙池柳色初青听新莺百啭歌》：“东风已绿瀛洲草，紫殿红楼觉春好。”①李商隐《春雨》诗：“红楼隔雨相望冷，珠箔飘灯独自归。”②《全宋词》检得 83 条，名句如史达祖《双双燕 · 咏燕》：“红楼归晚，看足柳昏花暝。”③吴文英《荔枝香近 · 七夕》：“蛛丝暗锁红楼，燕子穿帘处。”④《全元散曲》检得 17 条，名句如关汉卿《正宫 · 白鹤子》之四：“香焚金鸭鼎，闲傍小红楼。”⑤张可久《双调 · 折桂令 · 避暑醉题》：“醉墨涂鸦，题遍红楼，倒裹乌纱。”⑥其他在《红楼梦》问世以前的典籍如全唐五代词、全唐文、敦煌变文、乐府诗集、花间集、唐宋元明清各类笔记、元杂剧、南戏、明清传奇、明清诗词、明清小说中都有不同频率的使用。明唐寅在其《和沈石田落花诗三十首》中，既用到葬花意象，又用到红楼意象，如“双脸胭脂开北地，五更风雨葬西施”，“忍把残红扫作堆，纷纷雨里毁垣颓”，“苏小堤头试翘首，碧云暮合隔红楼”，“好知青草骷髅冢，就是红楼掩面人”等⑦。细辨典籍中“红楼”所指，主要有以下七种类型：

一是富贵人家的府邸。如《昭宗圣穆景文孝皇帝中之

① 《全唐诗》，第 5 册，卷 166，页 1716。
② 《全唐诗》，第 16 册，卷 540，页 6188。
③ 《全宋词》，第 4 册，页 2326。
④ 《全宋词》，第 4 册，页 2890。
⑤ 隋树森编：《全元散曲》，中华书局，1964 年版，页 155。
⑥ 《全元散曲》，页 834。
⑦ 唐寅：《唐伯虎全集》，中国书店，1985 年版，页 7—11。

下》:"(王)建作府门,绘以朱丹,蜀人谓之'画红楼'。"[1]元孔齐《至正直记》卷4《邵永年》:"义兴县邵亿永年,一字惟贤,宋熙宁三魁之后也,世称红楼邵家。"[2]明冯梦龙《古今小说·史弘肇龙虎君臣会》:"虎符龙节王侯镇,朱户红楼将相家。"[3]

二是富家女子的居所。如唐白居易《秦中吟》十首《议婚》:"红楼富家女,金缕绣罗襦,…… 绿窗贫家女,寂寞二十馀。"[4]又白居易《母别子》:"新人新人听我语,洛阳无限红楼女,但愿将军重立功,更有新人胜于汝。"[5]明程登吉《幼学琼林》卷2《婚姻》:"绿窗是贫女之室,红楼是富女之居。"[6]

三是烟花女子的楼阁。如五代尹鹗《何满子》:"每忆良宵公子伴,梦魂长挂红楼。"[7]汪梦斗《踏莎行》:"红楼十里古扬州,无人为把珠帘卷。"[8]元徐琰《双调·蟾宫曲·青楼十二咏之二·小酌》:"聚殷勤开宴红楼,香喷金猊,帘上银钩。"[9]

---

① 《资治通鉴》,第18册,卷263,《唐纪》,卷79,中华书局,1956年版,页8581。

② 孔齐:《至正直记》,上海古籍出版社,1987年版,页141。

③ 冯梦龙编:《古今小说》,人民文学出版社,1958年版,页226。

④ 《全唐诗》,第13册,卷425,页4674。

⑤ 《全唐诗》,第13册,卷427,页4705。

⑥ 程登吉:《幼学琼林》,北京师范大学出版社,1992年版,页191。

⑦ 张璋、黄畲编:《全唐五代词》,上海古籍出版社,1986年版,页631。

⑧ 《全宋词》,第5册,页3312。

⑨ 《全元散曲》,中华书局,1964年版,页81。

四是宫殿楼阁。如王建《上阳宫》诗:"画阁红楼宫女笑,玉箫金管路人愁。"①白居易《广宣上人以应制诗见示,因以赠之,诏许上人居安国寺红楼院以诗供奉》诗:"红楼许住请银钥,翠辇陪行蹋玉墀。"②陆龟蒙《开元杂题七首·舞马》:"曲终似要君王宠,回望红楼不敢嘶。"③

五是寺院楼阁。如杨巨源《送定法师归蜀,法师即红楼院供奉广宣上人兄弟》诗:"凤城初日照红楼,禁寺公卿识惠休。"④和凝《吴越文穆王钱元瓘碑铭》:"红楼绀殿,岂殊七宝之金。玉磬琼钟,不让五云之境。"⑤

六是神仙菩萨居所。《乐府诗集》卷64李贺《神仙曲》:"春罗剪字邀王母,共宴红楼最深处。"⑥敦煌变文《维摩诘讲经文》(二):"吟丝咏竹向红楼,沉醉便为身快乐。"《大目乾连冥间救母变文》:"红楼半映黄金殿,碧牖浑沦白玉成。"⑦

七是边城防戍塔楼。《宋史》卷326《郭恩列传》:"然后废横戎、临塞二堡,彻其楼橹,徙其甲兵,以实新堡,列烽燧以通警急。从衙城红楼之上,俯瞰其地,犹指掌也。"同传:"夏倚方在红楼,见敌骑自西山大下,与推官刘公弼率城中诸军,

① 《全唐诗》,第9册,卷300,页3416。
② 《全唐诗》,第13册,卷438,页4862。
③ 《全唐诗》,第18册,卷629,页7225。
④ 《全唐诗》,第10册,卷333,页3722。
⑤ 《全唐文》,第9册,卷859,页9007。
⑥ 《四库全书·总集·乐府诗集》,第1347册,页564。
⑦ 分见黄征、张涌泉校注:《敦煌变文校注》,页807、1024。

闭门乘城。”[1]《宋史》卷485《外国一·夏国上》：“初，麟州西城枕蜱睨曰红楼，下瞰屈野河，其外距夏境尚七十里，而田腴利厚，多入讹庞，岁东侵不已。”[2]马逢《从军》：“汉马千蹄合一群，单于鼓角隔山闻。沙塠风起红楼下，飞上胡天作阵云。”[3]

与“红楼”一词意象相仿的诸如“朱门”、“朱阁”、“朱楼”等，在诗词曲赋小说中也是常见的。又“红楼”与“梦”组合，在《红楼梦》之前也有使用，如蔡京《咏子规》：“凝成紫塞风前泪，惊破红楼梦里心。”[4]倘若依循索隐派的思维方式来寻找《红楼梦》所写本事，不仅可以解读为影射帝王将相、嫔妃宫女，还可以坐实为描写寺院僧尼、天界神仙，或者干脆认定是青楼妓院的隐喻象征。可是作为最基本最重要的两种文化指代却恰恰被索隐者所忽略，那就是富贵人家宅院和富家女子楼阁这样两个涵义。从这两个角度出发来审视“红楼梦”，它既象征朱门红楼的贾府终归散亡败灭、梦幻一场，寄寓着贾府这个贵族之家盛极而衰的悲剧必然性；又喻指书中所有青春女子最终逃脱不了千红一哭万艳同悲的命运悲剧。“红楼梦”还有“红楼成梦”的意思，这就有了动态的意义：所有的一切美好——如宝似玉般的嫡继承人，沉鱼落雁般的青春少女，

---

① 脱脱等：《宋史》，第30册，北京，中华书局，1977年版，页10522、10523。

② 脱脱等：《宋史》，第40册，北京，中华书局，1977年版，页14001。

③ 《全唐诗》，第22册，卷772，页8762。

④ 《全唐诗》，第14册，卷472，页5363。

鲜花着锦般的侯门豪宅，都在特定的时代背景之下，化作一片白茫茫大地真干净。真而成梦，红而变白，书名正揭示出这一动态的社会历史法则。

和《红楼梦》命名相似的西方小说有《飘》。《飘》的英文是 Gone with the wind，直译就是“随风而逝”。书名本身就凝结着一种对飘逝了的往昔美好岁月的眷恋惜别之情和无可奈何的惆怅意绪。一切的一切，都随风而逝，是那样令人感伤，那样地虚幻迷茫，不可捉摸。这就如同《红楼梦》的“梦”一样，一切都像是恍惚飘然的梦，世事无常，如同梦幻泡影，转瞬即逝，一切皆空，红尘世界中的种种美好不可久持，徒留轻烟般的愁绪给人回味。

至谓《红楼梦》一书，为作者自道其生平者[1]，其说本于此书第一回“竟不如我亲见亲闻的几个女子”一语。信如此说，则唐旦之《天国喜剧》[2]，可谓无独有偶者矣。然所谓亲见亲闻者，亦可自旁观者之口言之，未必躬为剧中之人物。如谓书中种种境界，种种人物，非局中人不能道，则是《水浒传》之作者，必为大盗，《三国演义》之作者，必为兵家。此又大不然之说也[3]。且此问题，实与美术之渊源之问题相关系[4]。如谓美术上之事，非局中人不能道，则其渊源必全存于经验而后可。夫美术之源，出于先天，抑由于经验，此西洋美学上至大之问题也。叔本华之论此

问题也，最为透辟，兹援其说，以结此论。其言（此论本为绘画及雕刻发，然可通之于诗歌小说）曰：

人类之美之产于自然中者，必由下文解释之：即意志于其客观化之最高级（人类）中，由自己之力与种种之情况，而打胜下级（自然力）之抵抗，以占领其物质。且意志之发现于高等之阶级也，其形式必复杂，即以一树言之，乃无数之细胞，合而成一系统者也。其阶级愈高，其结合愈复。人类之身体，乃最复杂之系统也。各部分各有一特别之生活，其对全体也，则为隶属；其互相对也，则为同僚。互相调和，以为其全体之说明，不能增也，不能减也。能如此者，则谓之美。此自然中不得多见者也。顾美之于自然中如此，于美术中则何如？或有以美术家为模仿自然者，然彼苟无美之预想存于经验之前，则安从取自然中完全之物而模仿之，又以之与不完全者相区别哉？且自然亦安得时时生一人焉，于其各部分皆完全无缺哉？或又谓美术家必先于人之肢体中，观美丽之各部分，而由之以构成美丽之全体。此又大愚不灵之说也。即令如此，彼又何自知美丽之在此部分而非彼部分哉？故美之知识，断非自经验的得之，即非后天的而常为先天的。即不然，亦必其一部分常为先天的也。吾人于观人类之美后，始认其美，但在真正之美术家，其认识之也，极其明速之度，而其表出之也，胜乎自然之为。此由吾人之自身即意志，而于此所判断及发见者，乃意志于最高级之完全之客观化也。唯如是，吾人斯得有美之预想。而在真正之天才，于美之预想外，更

伴以非常之巧力。彼于特别之物中，认全体之理念，遂解自然之嗫嚅之言语而代言之[5]，即以自然所百计而不能产出之美，现之于绘画及雕刻中，而若语自然曰："此即汝之所欲言而不得者也。"苟有判断之能力者，必将应之曰："是。"唯如是，故希腊之天才，能发见人类之美之形式，而永为万世雕刻家之模范。唯如是，故吾人对自然于特别之境遇中所偶然成功者，而得认其美。此美之预想，乃自先天中所知者，即理想的也；比其现于美术也，则为实际的。何则？此与后天中所与之自然物相合故也。如此，美术家先天中有美之预想，而批评家于后天中认识之，此由美术家及批评家，乃自然之自身之一部，而意志于此客观化者也。哀姆攀独克尔曰[6]："同者唯同者知之。"故唯自然能知自然，唯自然能言自然，则美术家有自然之美之预想，固自不足怪也。

芝诺芬述苏格拉底之言曰[7]："希腊人之发见人类之美之理想也，由于经验，即集合种种美丽之部分，而于此发见一膝，于彼发见一臂。"此大谬之说也。不幸而此说又蔓延于诗歌中，即以狭斯丕尔言之[8]，谓其戏曲中所描写之种种之人物，乃其一生之经验中所观察者，而极其全力以模写之者也。然诗人由人性之预想而作戏曲小说，与美术家之由美之预想而作绘画及雕刻无以异。唯两者于其创造之途中，必须有经验以为之补助。夫然，故其先天中所已知者，得唤起而入于明晰之意识，而后表出之事乃可得而能也。（叔氏《意志及观念之世界》第一册第二百八十五页至八十九页[9]）

【笺注】

〔1〕 至谓《红楼梦》一书，为作者自道其生平者：王国维作本文时，新红学的“自叙传”说尚未面世，但以小说为作者自道生平的观点早已有之，如乾隆道光年间裕瑞《枣窗闲笔·后红楼梦书后》云：“其书中所假托诸人，皆隐寓其家某某，凡性情遭际，一一默写之，惟非真姓名耳。闻其所谓宝玉者，尚系指其叔辈某人，非自己写照也。所谓元迎探惜春，隐寓‘原应叹息’四字，皆诸姑辈也。”①

〔2〕 唐旦：Dante Alighieri，今译但丁（1265—1321），意大利诗人，中世纪最伟大的作家，欧洲文学史上继往开来的诗人，以一部《神曲》闻名全球，深受马克思和恩格斯的高度评价，被恩格斯誉为“中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人”。《天国喜剧》（1307—1321）即《神曲》，直译为《神圣的喜剧》。《神曲》（1307—1321）是但丁于流放期间历时十四年完成的长篇诗作，原名为“喜剧”。中世纪时“喜剧”意为结局令人喜悦的故事，1555年后，人们在原书名前加上修饰语“神圣的”，既表示对诗人的崇敬，亦暗指此诗主题之庄严深奥，意境之巍峨崇高。

〔3〕 大不然：很不合理，很不正确。唐柳宗元《封建

① 一粟编：《红楼梦卷》，第1册，页114。

论》:“或者又以为:‘殷、周,圣王也,而不革其制,固不当复议也。’是大不然。”①

〔4〕 实与:《静庵文集》作“实为”。“实与”是。

〔5〕 嗫嚅:欲言又止的样子。唐韩愈《送李愿归盘谷序》:“伺候于公卿之门,奔走于形势之途,足将进而趑趄,口将言而嗫嚅。”②

〔6〕 哀姆攀独克尔:Empedecles,今译恩培多克勒(前490—前430),古希腊朴素唯物主义哲学家、著名医生,认为万物由土、水、火、气四元素组成。著有《论自然》等。

〔7〕 芝诺芬:Xenophon,今译色诺芬,或克森诺芬(前431—前350之前),希腊历史学家,苏格拉底的学生。著有《苏格拉底言行回忆录》、《希腊史》等。其《回忆录》是研究苏格拉底学说的重要文献。苏格拉底(Socrates,前469—前399):古希腊唯心主义哲学家。

〔8〕 狭斯丕尔:William Shakespeare,今译莎士比亚(1564—1616),英国文艺复兴时期戏剧家、诗人。本文所述其言论,参见《仲夏夜之梦》等。

〔9〕 参见叔本华著,石冲白译《作为意志和表象的世界》,第306—310页,商务印书馆,1982年版。

---

① 《柳宗元集》,卷3,中华书局,1979年版,页74。

② 马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,上海古典文学出版社,1957年版,页143。

【解说】

王国维以为《红楼梦》主人公形象乃是小说家“举人类全体之性质，置诸个人之名字之下”的一种抽象的塑造方法。这实际已接近“典型观”的形象塑造理论了。故此，他对考索小说本事的作法大不以为然，以“副墨之子”、“洛诵之孙”乃是人们依据各自所好而命名之例，来说明小说人物的命名亦然，不过是小说作者为写“人类全体之性质”而设置的符号而已。在这里，王国维以为“纷然索此书之主人公之为谁”的行为，是“甚不可解者”。这实际上对以往索隐派的观念和做法提出了批评和否定。索隐派红学将书中主人公与清代历史上实有之人一一对照比附，有说该小说实写明珠家事的，有说隐写金陵张侯家事的；新红学中的“自叙传”说，虽与索隐派的观念有了很大距离，但仍不过是将小说中贾府家事与现实中之曹府家事作一比附，亦未脱索隐派的思维轨迹。王国维则对“述他人之事”与“自写其生平”的两种说法都作了辨析。他以为指贾宝玉为纳兰容若的观点虽并非无所依据，但“红楼”、“葬花”等字样只不过是诗人与小说家在文字上的偶合关系，从形迹的相似不能推出本原的一同。同时他认为，以“非局中人不能道”为小说创作之前提，是“大不然之说”。他并引叔本华的一段话作理论依据，说艺术既源于“经验”，亦来自“先天”。显然，小说作者不一定亲身“经历”过小说主人公的生活事件，而完全可以“自旁观者之口言之”，这是毫无疑问的；但径引叔氏之说，以为艺术创作亦可源于“先天”，则又不免有削足适履的痕迹了。王国维在《人间词话》中也曾

说过："客观之诗人，不可不多阅世，阅世愈深，则材料愈丰富、愈变化，《水浒传》、《红楼梦》之作者是也。主观之诗人，不必多阅世，阅世愈浅，则性情愈真，李后主是也。"这里"阅世"亦当指作为旁观者来观察并描述所见到的一切，而不必是局中人，事事必亲身经历而后然。

由此观之，则谓《红楼梦》中所有种种之人物，种种之境遇，必本于作者之经验，则雕刻与绘画家之写人之美也，必此取一膝彼取一臂而后可。其是与非，不待知者而决矣[1]。读者苟玩前数章之说，而知《红楼梦》之精神，与其美学伦理学上之价值，则此种议论，自可不生。苟知美术之大有造于人生[2]，而《红楼梦》自足为我国美术上之唯一大著述，则其作者之姓名，与其著书之年月，固当为唯一考证之题目。而我国人之所聚讼者，乃不在此而在彼；此足以见吾国人之对此书之兴味之所在，自在彼而不在此也。故为破其惑如此。

【笺注】

〔1〕 知者：智者。决：判断。

〔2〕 造：成就，功绩。大有造：大有功。

【解说】

王国维认为《红楼梦》中的人物形象，完全可以由于先天而不必由于经验，前引叔本华语以作结论，认为苏格拉底、莎士比亚的观点是不可取的，这似乎有失偏颇。莎士比亚等人的观点，乃是一种集合众人之长而为一人之形象的典型观，即如鲁迅在《且介亭杂文续编·出关的"关"》中所说，作家采用的描写方法本来就有两种，一种是"专用一个人，言谈举动，不必说了，连微细的癖性，衣服的式样，也不加改变"，第二种就是"杂取种种人，合成一个"。但即使是第一种，也并不需要刻意去追求书中人物究竟是生活中的谁，"纵使谁整个的进了小说，如果作者手腕高妙，作品久传的话，读者所见的就只是书中人，和这曾经实有的人倒不相干了。例如《红楼梦》里贾宝玉的模特儿是作者自己曹霑，《儒林外史》里马二先生的模特儿是冯执中，现在我们所觉得的却只是贾宝玉和马二先生，只有特种学者如胡适之先生之流，这才把曹霑和冯执中念念不忘的记在心儿里：这就是所谓人生有限，而艺术却较为永久的话罢"。比较而言，鲁迅的话更为妥切，而显示其经典性。鲁迅对于胡适索求贾宝玉原型的自叙传说的批判，和王国维对于索求贾宝玉为纳兰等说的否定，却有其精神上的一致性。

王国维最后提出作者之姓名与著书之年月，方是考证的惟一题目，而人物的原型不是：这是非常有艺术审美的见地的。小说毕竟是文学而不是历史，文史互证有时候损伤的是艺术之美。传统考据的所谓考索本事的做法，对于小说来说是不足为据的。对于读者着意于人物原型的这种兴趣，王国维是大不以为然的。"破其惑"之言，表明了王国维写此一篇

论文的主要目的之所在:从大处着眼,论述人生的苦痛本质,阐明《红楼梦》的悲剧精神与其伦理学美学价值,破除《红楼梦》考证者的痴迷与虚妄。

关于《红楼梦评论》文艺思想的几点思考

《红楼梦评论》作为红学批评史上的一部开山之作，其意义和价值是十分显著的。其一，它从哲学和美学的视点切入研究，将中国古代的老庄哲学精义与西方叔本华、康德、亚里士多德等人的哲学、美学、伦理学体系内涵加以剪辑、融合和贯通，使之成为全篇批评的理论基础，这在20世纪初的晚清时代，是别具卓识、不同凡响的一个建树。在当时的中国文学批评界，小说仍被视作小道末流，全无学术的价值可言；而中国传统的文学批评至此时尚不知美学为何物，亦从未有过以西方哲学的和美学的思维方式来研究中国文学作品。王国维从这样的角度切入一部小说作品的内在精神之研究，其立足点之高，方法之科学，是前所未有的，亦为后来者所望尘莫及。其二，在《红楼梦》文本的探讨上，它鲜明地指出该作品是一部“悲剧中之悲剧”，具有中国传统文学所从未有过的悲剧精神：这是王国维的一个创见。中国历代的小说戏剧，往往是始离终合、始悲终欢、始困终亨的喜剧结局，而《红楼梦》打破了这一传统的观念和写法。王国维是红学批评史上旗帜鲜明地道出《红楼梦》这一美学价值的第一人。其三，《红楼梦评论》明确指出，作者姓名与其著书年月是惟一的考证题目，提出了

一种辨妄求真的考证精神，这不仅使得一般的红学研究者脱离了猜谜附会、索隐本事的旧红学的轨道，而且也为后来胡适、俞平伯对《红楼梦》作者和版本的考证指出了一条正确的途径，为新红学的崛起开辟了道路，具有一种启蒙的性质。20世纪新红学批评派的历史，应该从王国维的《红楼梦评论》开始①。其四，《红楼梦评论》第一章提出自己对人生和艺术的基本看法，奠定了哲学和美学的理论基础，并以此为出发点，在第二章里探讨了《红楼梦》的精神哲理之所在，三、四两章分别从美学和伦理学的角度对《红楼梦》的价值给予理论上的评价，最后在馀论中提出红学研究的正确途径：这在全篇的行文布局和论述方式上，显示出它层次的严谨与思维的缜密。这种注重文学批评的系统性和严密性的严肃的研究态度，不仅在红学批评史上，而且在中国小说批评史上都是前所未有的。这种学术思维的系统性，完全突破了传统小说研究中零散随意、缺乏整体性与美学观照的评点、鉴赏、题咏、索隐等多种研究模式，使得红学的研究不再沉陷于寻章摘句、深文周纳的狭小格局，而呈现为一种高屋建瓴、综合圆融的系统化格调，并因此而引导了整个20世纪红学批评派以及小说批评学的学术趋势。其五，王国维运用比较文学的研究方法，将《红楼梦》与《浮士德》相提并论，辨析了浮士德和贾宝玉形象精神苦痛的相同与差异。这一比较方法虽未形成完整的体系，

① 胡文彬提出："新红学：从王国维开始。""王国维是新红学中的文学批评派的开山者。"参见《跨世纪的思考——写在20世纪"百年红学"的扉页上》，《红楼梦学刊》2003年第2辑，页184。

但在中国文学批评史上却具有开创性的价值。《红楼梦评论》虽是王国维本人步入学术界的第一篇著作，却已显示了它的学术范型意义。它是中国学术界运用比较文学的思维和方法研究中外文学文化精神异同性的第一篇论述。其六，王国维大量用典取譬、引经征史，信手拈来而无不妥切，不仅增加了文字的密度，而且将中国古代的史实文典与源于西方的学识传说融合交错，构成文章的有机生命，真正体现了王国维古今融通的国学功力和中西合璧的论述风格。对西方美学哲学理念的选择性接受和熔裁，反映出王国维作为一个学者，具备的一种丰厚的文化底蕴和宽容的思维平台。熔文字的古雅涵厚与思维的精妙深刻为一炉的《红楼梦评论》，乃是红学批评史上的一篇绝唱。

《红楼梦评论》的缺陷也是很明显的。首先，它试图用叔本华的哲学来解说《红楼梦》的全部精神，在很大程度上将作品当作叔本华观念的图解和佐证，理论框架和作品实际之间存在着诸多难以重合的迹象。而以西方《创世纪》之原罪说来印证《红楼梦》的解脱精神，忽视了两者间的地域性、时代性的文化差异，所论始祖之谬误，与中国传统重人伦的伦理道德存在着论述上的裂缝；且以宝玉之“玉”为叔本华哲学意义上的“生活之欲”的表征，以灭绝生活之欲、寻求解脱之道为立论的中心意旨和作品的终极目的，这与《红楼梦》的创作题旨并不完全关合。如果《红楼梦》作者真是自色悟空，走向无欲，那他就不会以悲金悼玉之情，在伤怀日、寂寥时，作此一部“字字看来皆是血，十年辛苦不寻常”的宇宙间之“绝大著作”了。其次，王国维将《红楼梦》的美学价值建立于它的伦理价

值之上，然而叔本华哲学中的解脱、拒绝意志、人之"持万物而归之于上帝"的说法，又"非有理论的根据"，有其虚妄无稽之处，则以这一哲学为基础的伦理学价值便失去了依据，而由此申发的作品的美学价值也同样动摇了根基。这是《红楼梦评论》论述过程中不可避免其形成的一个悖谬。可贵的是，王国维对此也渐有意识，不仅在第四章中提出了疑问，而且在不久后所写的《静庵文集》自序中对此作了清醒的说明。这体现了王国维作为一个学者的实事求是的学术精神。与此相类，王国维以为中国古代文学作品缺乏悲剧精神，除了《桃花扇》和《红楼梦》是悲剧外，其他小说戏剧"无往而不著此乐天之色彩"，这一结论带有一定的主观色彩，与我国古代小说戏剧的创作与发展实际并不相符。对此，王国维在其后的《宋元戏曲史》中有了进一步的认识，指元剧中的《窦娥冤》、《赵氏孤儿》等为优秀的悲剧作品。另外，《红楼梦评论》论述作品的美学价值时，举第96回宝玉与黛玉最后相见一节为《红楼梦》"最壮美之一例"，亦是有失准确和恰当的。这当然也由于王国维写作此文时，研究者并未对后40回乃高鹗续作有明确的了解和认识的缘故。《红楼梦评论》的不足，与20世纪初我国的文学批评和红学研究自身的羸弱与贫血有关。尽管如此，所谓瑕不掩瑜，《红楼梦评论》仍不失为中国小说批评史上的一座丰碑。

由于王国维征引的典故史实繁密，立论的思想依据丰赡，涉及的艺术种类庞杂，故而《红楼梦评论》的批评史可谓众说纷纭，其间有合度的理解，也有过度的诠释；有不求甚解、望文生义的误读，也有求解过甚、超离文本的悟读。其歧说多集中

于对王氏艺术观、悲剧观及其间关系的理解评价上。在对文本中丰赡的典故史实作出笺注解说之后，重新对《红楼梦评论》作一番审视和圆览，我们或可获得些许新的认识。

辨析“美在形式论”

王国维在《红楼梦评论》第一章中阐发的艺术观，基本包含两层内容：一、艺术之美之优于自然之美者，全在于它能使人超然于利害之外，而忘物我之关系；二、艺术美有优美和壮美两种境界，其快乐皆能使人忘物我之关系，离生活之欲而入于纯粹之知识者，而“眩惑”只能使人自纯粹之知识出，而复归于知识之欲并鼓舞之。王国维层递申发，逻辑严密，十分清晰地表述了他的艺术审美观。

有的学者对此批评说：“王国维坚持‘美在形式’的观点，排除美的社会功利的目的。”并举韩幹画马为例，说明引起美感的不单纯在形式①。事实上，这种理解与王国维的文本意蕴有很大的隔膜。韩幹画马的艺术美主要在其形式之美，其所以美的原因或许“在于他写生的手腕高明，并且能够打破传统、师承的表现手法”②；但这与王国维所说的能“忘物我之利害关系”的美不是一回事。王国维论艺术美的纯粹性，实

① 卢善庆：《王国维文艺美学观》，贵州人民出版社，1988年版，页8。

② 卢善庆：《王国维文艺美学观》，贵州人民出版社，1988年版，页7。

际上是从创造者和接受者两方面来说的。美的接受者面对艺术之美，要保持审美距离，持纯粹的审美观照，重视作品的审美价值，而不应从世俗功利的动机出发，见到画上的奇松就想着伐为栋梁之用，或是见到画上的骏马就盘算着据以驰骋之乐；如果沉溺于奇松骏马在现实生活中的物用价值的欲望中，势必破坏审美者对艺术美的感受效果。作为艺术美的创造者，他能通过其优秀作品使人忘却现实功利的需求，有其超越世俗的审美功效。由于处在特殊的位置，他可以表现物体的抽象美、形式美，也可以表现物体的实用性；换句话说，他可以画马之“肉”而不画“骨”，或画马之“骨”而不画“肉”，也可以以伐木为梁、纵马疾驰或网鱼而烹为画面中心。这不过是绘画题材不同而已。韩幹能独擅画马之技，固然由于他“手腕高明”，但他“画肉不画骨”并非表现马的物用价值，无论画肉画骨，皆乃是创作技法上的一种选择。杜甫的《丹青引》当然“不是作为‘美的形式’的艺术评价”①而流传的，但这并不等于说，韩幹之马的美不是形式美。王国维所论建基于美的创造与美的接受两者之上，批评者却从美的创造者角度论述美的接受心理，以艺术创作技法之高下来求证艺术美有无物用价值，这种批评与王国维的理论不惟不在相同的层面上进行，更不在同一个焦点问题上展开，似不能保证诠释与批评的准确合度。

王国维写于1907年的《古雅之在美学上之位置》一文有

① 卢善庆：《王国维文艺美学观》，贵州人民出版社，1988年版，页8。

曰：

美之性质，一言以蔽之曰：可爱玩而不可利用者是已。虽物之美者，有时亦足供吾人之利用，但人之视为美时，决不计及其可利用之点。其性质如是，故其价值亦存于美之自身，而不存乎其外。而美学上之区别美也，大率分为二种，曰优美，曰宏壮。……总而言之，则前者由一对象之形式不关于吾人之利害，遂使吾人忘利害之念，而以精神之全力沉浸于此对象之形式中。自然及艺术中普通之美，皆此类也。后者则由一对象之形式，越乎吾人知力所能驭之范围，或其形式大不利于吾人，而又觉其非人力所能抗，于是吾人保存自己之本能，遂越乎利害之观念外，而达观其对象之形式，如自然中之高山大川，烈风雷雨，艺术中伟大之宫室、悲惨之雕刻像、历史画、戏曲、小说等皆是也。①

超乎利害关系而持纯粹的审美观照，才是一种真正的艺术观。上面这段话可以与韩幹画马的意义相比勘。

与前相类的一种批评，是认为王国维艺术观的实质，“是以艺术之内在特征来完全排斥艺术之外在目的，即其功利性”，并将王国维理论简化为“艺术 = 忘欲”的公式②。王国维是否排斥艺术美的外在目的即功利性？我们可以从以下方面来考察。

---

① 周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，页37。

② 陈鸿祥：《王国维与文学》，陕西人民出版社，1988年版，页111。

首先，王国维所论“艺术之美全存于使人忘物我之关系”，是侧重于艺术的审美过程而言的。艺术美的接受者应超越世俗欲念来作审美观照；将艺术等同于生活，或以世俗欲念替代审美感受，无疑不是纯粹的审美。庄惠之鱼、孔曾之木是生活实物而非艺术品，但孔曾庄惠把它们艺术化审美化了。渔夫樵子因缺乏这个审美提炼的过程，眼中便只有可食之鱼、可伐之木。这是所谓“观物无方，因人而变”。在面对真的艺术品时，也不能持渔樵心态，见到画面的鱼便思食用，见到画上的木便思伐用。艺术与生活有距离，取消距离以直面艺术，很难进入审美的状态。“观者不欲，欲者不观”浸润着老庄哲学“涤除玄览”、“忘我”“忘知”的绝对静澈澄明的“虚静”的审美境界，而非仅取意于叔本华之“欲”观。且王国维所论侧重于审美心态与艺术美之间所构成的前提性因素，批评者则消解了这一前提因素和过程，直接将王氏的艺术归纳为“忘欲”，未将论述的起点置于同一个平面，评价有失公允。

其次，艺术作品的种类不同，对于接受者所能产生的审美效用就不相同。不同种类的艺术品的美，其境界与效用便很难用一种标准衡量。有的是形式胜于内容的，建筑、雕刻、音乐、一部分绘画作品，如曹韩之马、毕韦之松、雅典之偶、金字之塔皆是。后二者在其原初或有其实际功利的目的，千百年后或许还令人联想翩翩，但它们本身已在时空纬度的超越中形式化、审美化了，时空消解了它们的世俗功用。有的是形式和内容并存的，一些以社会现实生活为题材的诗画作品，如“地狱变相之图，决斗垂死之像，庐江小吏之诗，雁门尚书之曲”皆是。“地狱变相”是吴道子画得最多的题材。他的着眼

点不在于地狱中油锅鼎沸、刀锯林立的恐怖景象,而常常"以金胄杂于桎梏"①,精心描画金胄达贵因作恶多端被鬼神捉拿押解、桎梏加身惊怖莫名的状貌,"不见其造业之因,而见其受罪之状"②,画图所传达的"诸恶莫作"的佛教思想和触目惊心的审美效果,使所有见过的人都不能无动于衷,"京都屠沽渔罟之辈,见之而惧罪改业者,往往有之,率皆修善"③;即使是身为学者的段成式,观图时也觉得毛骨悚然:"吴道玄白画地狱变,笔力劲怒,变状阴怪,睹之不觉毛戴!"④苏东坡观图也要连呼:"悲哉！悲哉!"⑤正是在这样的意义上,王国维才如此叙述:"其人固氓庶之所共怜,其遇虽戾夫为之流涕。"这四例诗画作品,都具有使人怜使人涕、使人意志为之破裂情绪因之悲戚的主题内容。如果说艺术作品的外在目的(社会功利性)包含了令接受者心灵震动而弃恶从善的感化教育作用,那么这四例作品是符合这一审美标准的。既如此,我们就不能不承认,王国维并不排斥艺术的功利性目的。在另一个地方,他很明确地表述道:

就美术之种类言之,则建筑、雕刻、音乐之美之存在

① 俞剑华标注:《宣和画谱》,人民美术出版社,1964年版,页47。

② 苏轼:《跋吴道子地狱变相》,见孔凡礼点校:《苏轼文集》,第70卷,北京,中华书局,1986年版,页2213。

③ 俞剑华标注:《宣和画谱》,页49注引《唐朝名画录》所载长安景云寺老僧语,人民美术出版社,1964年版。

④ 段成式:《寺塔记》,北京,人民美术出版社,1964年版,页8。

⑤ 苏轼:《跋吴道子地狱变相》,见孔凡礼点校《苏轼文集》,第70卷,北京,中华书局,1986年版,页2213。

于形式，固不俟论，即图画、诗歌之美之兼存于材质之意义者，亦以此等材质适于唤起美情故，故亦得视为一种之形式焉。①

"兼存于材质之意义"，即是重视形式与内容并重的艺术品种类的价值。这说明王国维对于不同种类的艺术作品之审美效用认识得相当清楚，只是解读者混淆了其间差异而已。

再次，地狱变相之图庐江小吏之诗，所表现的内容若置于现实生活中，足以使人悲惧怜悯，但"吾人观之，不厌千复"。何也？王国维引歌德的话说："凡人生中足以使人悲者，于美术中，则吾人乐而观之。"这即是说，生活悲剧到了艺术境界中，则转化为审美的快乐。王国维所深为肯定的亚里士多德也有相类的说法：

我们不应要求悲剧给我们各种快感，只应要求它给我们一种它特别能给的快感。……这种快感是由悲剧引起我们的怜悯与恐惧之情。……②

这也即上文所说的因"适于唤起美情"而化为一种"形式"的美。这是深谙审美规律与审美本质的一种说法，与"排斥艺术的功利目的"并不是一个命题。王国维所云"优美与壮美皆使吾人离生活之欲，而入于纯粹之知识者"，正是在这个意义上申发的。在这里，"欲"专指财、利、声、色等的物质

① 王国维：《古雅之在美学上之位置》，周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，太原，北岳文艺出版社，1987年版。

② 罗念生译：《诗学》，第14章，人民文学出版社，1962年版，页43。

欲求,“离生活之欲”是超越物质态的欲念,“入于纯粹之知识”是投入精神态的审美境界,“纯粹”即是悲戚内容成为审美快感的形式的转化。这个过程非但不“排斥艺术的功利目的”,恰恰相反,在那些可视作“壮美”类型的诗画作品中,“离生活之欲”和艺术的功利性目的得到了完善的统一。即仍以“地狱变相之图”为例,能使观者“惧罪修善”,恰好说明吴道子的绘画作品有强烈的社会功用,画面主旨与效果使得观画的屠沽渔罟之辈惧罪改业,改变或丢弃了以往的贪念欲求。

导致批评者的解读视角与王国维颇具思辨魅力的理论构架之间的错位的原因,除了有关学者跳过典实解读并且断章取义之外,与王国维自身观念的偏激倾向有关。王国维将表现青年男女婚恋自主、争取个性解放之主题的《惊梦》、《酬简》,和展示古代仕女丰腴体态之美、反映时代审美风尚的周昉仇英的绘画,与描写宫廷后妃荒淫纵欲生活场面的《飞燕》、《秘辛》并视同观,列入“眩惑”而一概予以否定,这种价值判断的确有失偏颇。但解读的关键不在于王国维否定的标准对错与否,而在于王国维对它们的社会作用之承认与否。王国维是以这些作品给予接受者什么样的社会作用为判断艺术作品审美价值的标准的。也就是说,它们有没有产生令审美接受者叹怜悲涕、惧罪修善、去私弃欲、意志破裂的效果?有,即可归于“壮美”之列;没有,甚至相反,使观者更加沉溺于物质欲念,并“鼓舞”观者更加贪求,则属“眩惑”。艺术作品是令人意志遁去还是鼓舞人复归俗欲,是王国维对艺术作品的社会功利性的价值判断依据,这与他弃私忘欲、离世解脱的人生观念有关;我们可以认为这个依据有误,但不能认为王

国维在否认艺术作品的社会功利作用。这是两个不同性质的问题。批评者秉持与王氏理论不同的思维起点，论述过程又出现或这或那的逻辑偏差，结论自然与文本原蕴有很大距离。

阐释“艺术美的社会功用说”

若进一步考察王国维的艺术观，会发现他对艺术作品的审美效用特别重视。在他那里，艺术美于接受者的作用有三。

一是艺术美的陶冶作用。一些“优美”的艺术品能够使人处于心灵的“宁静之状态”，能使人从原本压抑沉闷、危困无奈的心态中走向自由放松、明朗愉悦的审美境地，这种审美力量“犹积阴弥月，而旭日杲杲也；犹覆舟大海之中，浮沉上下，而飘著于故乡之海岸也；犹阵云惨淡，而插翅之天使，赍平和之福音而来者也；犹鱼之脱于罾网，鸟之自樊笼出，而游于山林江海也”。

二是艺术美的宣泄作用：

> 夫能笑人者，必其势力强于被笑者也，故笑者实吾人一种势力之发表。然人于实际之生活中，虽遇可笑之事然非其人为我所素狎者，或其位置远在吾人之下者，则不敢笑。独于滑稽剧中，以其非事实故，不独使人能笑，而且使人敢笑，此即对喜剧之快乐之所存也。……人生之运命固无以异于悲剧，然人当演此悲剧时，亦俯首杜口，或故示整暇，汶汶而过耳。欲如悲剧中之主人公，且演且歌以诉其胸中之苦痛者，又谁听之，而谁怜之乎！夫悲剧中之人物之无势力之可言，固不待论。然敢鸣其苦痛者

与不敢鸣其苦痛者之间，其势力之大小必有辨矣。夫人生中固无独语之事，而戏曲则以许独语故，故人生中久压抑之势力独于其中筐倾而篋倒之，故虽不解美术上之趣味者，亦于此中得一种势力之快乐。①

现实生活中可笑之事可笑之人，由于种种现实因素的制约，而不敢笑，不能笑，只能自我克制；然再现于艺术作品中，成为审美的对象，自已置身于一种审美观照的境界，超越了现实利害关系的影响，则可以笑出来，这是喜剧于人情绪的宣泄作用。悲剧亦然。现实上演着悲剧人生，苦闷压抑，倾诉无人听，处境无人怜，苦痛无以鸣；然再现于悲剧作品中，却因为剧中人的"代言"，而说出了观众想诉而无从诉、可怜而无人怜的悲情，于是观者的情绪便随之倾泄而出，得到缓解和释放。

三是艺术美的道德净化作用。王国维所言之"壮美"能使人意志为之破裂，自然也可以令人反省、忏悔，令人震惊，动人心魄，令人生出"尼夫反袂之戚"。在《红楼梦评论》的第三章末段，王国维引亚里士多德语说明：

昔雅里大德勒于《诗论》中，谓悲剧者，所以感发人之情绪，而高上之。殊如恐惧与悲悯之二者，为悲剧中固有之物，由此感发，而人之精神于焉洗涤。

"地狱变相之图"与"决斗垂死之像"，展示的是恶人遭惩、被枷被杀、天理昭昭的伦理主题，足以使观者心生"恐惧"；"庐江小吏之诗"与"雁门尚书之曲"，表现的是善者遭

① 王国维：《人间嗜好之研究》，周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，北岳文艺出版社，1987年版，页44—45。

难、志士捐躯的悲凄之情，足以使读者心生“悲悯”。这类恐惧悲悯之作，使“人之精神于焉洗涤”，在审美的过程中得到道德的净化，人的精神也由此升华。亚里士多德的话在今通行的译本中为：“借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶。”罗念生对此注解说：

“陶冶”原文作 Katharsis，作宗教术语，意思是“净洗”；作医学术语，意思是“宣泄”或求“平衡”。……一般学者把这句话解作“使这种情感得以宣泄”，也有一些学者把这句话解作“使这种情感得以净化”。①

可见“Katharsis”一词本身含有陶冶、宣泄、净化数意，王国维译作“洗涤”，层面丰赡，涵括圆融，可谓得其原文精髓。

具体到《红楼梦》，王国维将作品的伦理学价值作为其艺术美之社会功利性的评判依据，明确提出：

使无伦理学上之价值以继之，则其于美术上之价值未可知也。

同理相衡，王国维并非只取作品的艺术形式之美；他所竭力阐述的是，艺术品的美学价值，实以其伦理价值为前提基础；美的形式须臣服于伦理的目的。这不惟不是“排除美的社会功利的目的”，而恰是将艺术美的功利性上升到伦理道德的高度来认识了。基于此，王国维申发道：

《红楼梦》之为悲剧也如此。……故其目的，伦理学上之目的也。……故美学上最终之目的，与伦理学上最

① 罗念生译：《诗学》，人民文学出版社，1962 年版，19 页及当页注 12。

终之目的合。由是《红楼梦》之美学上之价值，亦与其伦理学上之价值相联络也。

当然，王国维的这种以"解脱"为最高理想的伦理价值说，深含他离世灭欲的人生观的致命弱点，论者对此无法回避；倘若以为王国维坚持"美在形式"、"为文学而文学"①，并将他的理论简化为"艺术＝忘欲"的公式，而又将"忘欲"注解成"以艺术之内在特征来完全排斥艺术之外在目的，即其功利性"，不仅对王国维有欠公正，且亦有昏昏昭昭之嫌。

平议"解脱说"

在《红楼梦评论》第2章至第4章中，王国维由《红楼梦》的"解脱"精神延伸出对《红楼梦》悲剧精神的诠释，并进而探讨小说的伦理价值，三章之间并非互不关联、自成一体的块状表述。第2章论《红楼梦》中人物的生活之欲与解脱皆由自造，是为第3章中所论"非必有蛇蝎之性质与意外之变故"而致之"第三种悲剧"铺垫了坚实的基础，第4章将这悲剧的结果"解脱"上升为伦理学的高度认识并评价其价值。王国维借用叔本华理论中的"解脱"说和"第三种悲剧"说来解读《红楼梦》，钱锺书、叶嘉莹及有关学者都曾对此提出过批评。其实，王国维虽然在《静庵文集》自序中提到该文立论"全在叔氏之立脚地"，但在论述中他只是借用了叔本华理论中切合

① 卢善庆：《王国维文艺美学观》，贵州人民出版社，1988年版，页8、9。

自己人生观、艺术观的那部分内容，并加以改造发挥，其中也大量引进了亚里士多德《诗学》中有关的悲剧观念，而后自铸新说。是可谓以我观物、物无不“著我之色彩”的研究思路。我们考察王国维说的是否有理，不应离开小说文本的实际描写和作者的创作原蕴去探讨叔本华哲学的理论价值。若反其“本”，则可发现，王国维的自造说与悲剧说并未游离小说题旨。

首先是关于自造自悟的解脱说。对于王国维的一切“苦痛之由于自造”、“自犯罪自加罚自忏悔自解脱”之说，有的学者以为王氏将宝黛“悲剧的原因从旧时代的统治阶级及其代表人物轻轻移开，而归之于悲剧中的受难者本人”，“这种理论本身也实在非常之‘酷’”[①]。批评的触角是否伸展到王国维的思维层面并与之吻合，是需要辨析的问题。

王国维引《红楼梦》第1回女娲炼石的神话描写和第117回宝玉与和尚的对话叙述，说明“玉”之人红尘非人携入，乃自入，登彼岸非人引登，乃自登；也即是说，生活之欲之苦痛由于自造，出世解脱乃由于自悟。那么，书中人物的“苦痛”是不是由于“自造”？就贾宝玉林黛玉而言，他们最大的痛苦是产生“爱”的痛苦以及这种“爱”无法实践的痛苦，贾宝玉的出家，是由这“爱”及其存在价值的被彻底毁灭，看破那毁灭真爱的世界，而后愤然出走。宝黛之爱之所以被毁，不仅在于他们的选择不合家长意志，而且也与整个社会秩序、时代精神格格不入。倘若林黛玉没有对自由真挚爱情的向往追求，更没

① 佛雏：《王国维诗学研究》，北京大学出版社，1987年版，页67。

有因爱而生的烦恼、焦虑以及由此导致的心力交瘁、灵魂苦痛,而是像薛宝钗那样顺应整个秩序的需求、克制自我;换句话说,假如林黛玉就是薛宝钗,那么《红楼梦》还有林黛玉式的爱及爱的痛苦么?倘若贾宝玉循规蹈矩,既不表现任情率真、个性自由,也不力求至情真爱、与林黛玉共相厮守,而是顺应家长意志,如时代和家族所期望的那样做人,那么他还会有生活的苦痛并由此而至于出走么?宝黛关系的价值核心就在于,他们选择了一个超越世俗常规、悖逆家族利益的自我发展的情感世界,沉潜其中,不知改悔,双方都为所爱者的感觉而消耗着自己,正如脂砚斋所指破的那样:"绛珠之泪至死不干,万苦不怨,所谓求仁而得仁又何怨。悲夫!"宝黛苦痛均由二人自造,黛玉之死由其自寻自毁灭,宝玉出走亦由其自悟自解脱,深陷其中,岂非"躬丁其酷,而无不平之可鸣"?!从"性格决定命运"的理论和小说人物的心路历程而言,王国维的话并没有原则性误差。

由此引出王氏之"自犯罪,自加罚,自忏悔,自解脱"的表述。正因一切皆由自造,所以王国维认为:自杀不能视为解脱;观他人之苦痛而出世者,不能视为普通人之解脱。(《红楼梦》中惜春的判词言其"勘破三春景不长,缁衣顿改昔年妆",王国维的说法符合小说原意,说惜春"何尝能观他人之苦痛"①显然有误。)循此以观,则惟宝玉为历尽苦痛而走向解脱者。作为一个富含感情心存追求的贵族公子,贾宝玉既不能斩断血缘的脐带,抛却对亲情的依恋,又不能拒绝对家族物

① 佛雏:《王国维诗学研究》,北京大学出版社,1987年版,页63。

质生活的依赖，谋求经济独立；他所赖以生存的贾府又完全植根于他所深恶痛绝的封建秩序的厚土沃壤之中。这无可避免地造就了贾宝玉人生观的深刻矛盾。对此，他既无力解决，又不肯与现实妥协，也看不到路在何方，只好沉溺于个人的大观园生活梦幻里，希图与身边的花麝钗玉们长相厮守，有朝一日共化飞烟。然而死金钏，刎尤三，逝尤二，逐司棋，撵芳官，夭晴雯，悲凉之雾遍被华林，最后连惟一相知相爱的少女林黛玉也不能存世时，贾宝玉对尘世便再也没有留恋之处了，只能走向出家之路。王国维关于"彼于缠陷最深之中，而已伏解脱之种子。……所以未能者，则以黛玉尚在耳。至黛玉死而其志渐决，……而终获最后之胜利"的表述，可谓十分关洽宝玉的心路历程与作者的创作初衷。

《红楼梦》描写众芳飘零，主人公出走解脱，整个世界"落了片白茫茫大地真干净"，这当然不是作者的理想结局。主人公看破红尘，悬崖撒手，作者却悲悼伤怀，披肝沥胆，描写这一部"绝大之著作"，正是执着红尘、难以解脱的表现。小说的解脱结局，反映了作者创作过程中十分复杂的创作心态：他既批判世俗，又不肯屈服世俗；既看不到红尘有光明，又眷恋红尘，执着红尘，痛苦于红尘，便只好为主人公安排一个"解脱"的归宿，来消解自己的红尘痛苦。故而"解脱"与其说代表着小说家的某种人生理想，不如说象征着作者自我宽释、自我宣泄以求得精神安宁、灵魂净化的一座桥梁。这无疑是有着深刻的文艺心理学的意义的。王国维深深地领悟到了这一点，并作了透彻的阐释，有其深厚的哲学伦理学基因。只是，由于他自身悲观痛苦的人生观，处于急剧变化的大动荡时代

中那一颗痛苦而矛盾的灵魂，此时又深陷于叔本华的解脱理论中，虽对《红楼梦》作了深入的透析，却未看出作者的矛盾心态，以致走向了片面强调。叶嘉莹言《红楼梦》开端作者自述创作动机时"愧悔追怀的话，则又与那些解脱证悟之词完全相反，……所以《红楼梦》一书的真正价值，绝不是仅在于如静安先生所说的'示人以解脱之道'而已"①，对《红楼梦》作者的创作动机看得十分准确，然对于作者创作心态的极大矛盾与王国维观点的精神实质似并未透彻解悟。

王国维的缺陷不在于"自造"说，而在于否定爱欲本身。固然，宝黛形象的精神价值并不仅限于他们对异性爱情的向往和追求，林黛玉所拥有的闺阁知识分子的人格美智慧美，贾宝玉所具备的平等自由、个性解放的民主性思想，都越过了"爱情悲剧"的价值框囿。正所谓"人生自是有情痴，此恨不关风与月"。然而贾宝玉的出走，是因为代表着全部女性精神美的林黛玉的毁灭，在某种程度上说，亦是由于"爱"欲无法实践而离世，并非看破"爱"的本质、认识到"生活之欲之罪过"而撒手。王国维之"屡失于宝钗，几败于五儿，屡蹶屡振，而终获最后之胜利"的看法，建基于后 40 回续作的情节事实，然这屡蹶屡振渐至决裂的缓慢过程，既与原著主旨有相隔阂，其间披示的宝玉所受诱惑与宝黛真爱之价值又完全不能叠印。这就形成了该文叙述上的裂缝。

---

① 叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，河北教育出版社，1997 年版，页 161。

品味“第三种悲剧说”

值得注意的是王国维对《桃花扇》与《红楼梦》悲剧价值的看法。他认为《桃花扇》的悲剧价值不及《红楼梦》的原因有三:一是主人公的悟道非出于“自悟”而出于他人“启悟”,心灵缺乏自我历练的过程;二是主人公越山涉水出生入死为求见所爱者一面,才得相逢不及叙语,闻他人之言而即抛舍所有爱欲,这种解脱过于突然,缺乏现实逻辑基础;三是该剧并非以描写人生为事,而是有明显的政治历史的功利目的,缺乏哲学的高度和文学的真实性。这一评价相当犀利中肯,其中隐含了亚里士多德的有关说法。亚氏将悲剧情节设计分为“发现”和“突转”两类,说“突转指行动按照我们所说的原则转向相反的方面”,“发现与突转必须由情节的结构中产生出来,成为前事的必然的或可然的结果。两桩事是此先彼后,还是互为因果,这是大有区别的”①。依此说,则《桃花扇》中侯李相逢叙语与顿悟出家,两件事只是“此先彼后”的陈列,而非有“互为因果”的关系。因此,《桃花扇》的解脱便不那么真实可信,符合性格发展的规律了。比起《红楼梦》来,它的悲剧价值要逊色得多,原因在于作者欲借离合之情写兴亡之感而刻意为之,主人公的出家解脱是“他律”的、受张道士之启发而动的,也即是受制于作者创作意图的;而不是“自律”的、

① 罗念生译:《诗学》,第10章,北京,人民文学出版社,1962年版,页32、33。

受性格逻辑之制约而动的，即按生活的“可然律”或“必然律”而发生的。

《红楼梦》何以成为“悲剧之悲剧”？在王氏看来，它的悲剧情节设计符合自然发展的进程，有其人物性格的内在必然性，表达了作者创作主旨中哲学的与文学的价值。尤其其悲剧既非由恶人构陷而导致，也非由盲目的命运使然，而是“由于剧中之人物之位置及关系而不得不然者，……由普通之人物，普通之境遇，逼之不得不如是”。对于这一点，也有学者批评说，王国维“之所以把《红楼梦》归之于叔本华式的第三种悲剧，理由就在，宝黛之间的悲剧的形成，当时的封建社会、宗法家庭及其种种摧残人心的法制、道德是不能负什么责任的。……他对贾母、王夫人、凤姐等宝黛悲剧的实际制造者没有作任何谴责。在他看来，这些人的所思所行几乎无一不合乎‘通常之道德’。正是肯定了这个封建道德的一般‘价值’，他才有可能超乎这个普通道德之上而把悲剧之因转到宝、黛本人身上去，转到宝玉那块‘衔玉而生’的‘玉’，即‘原罪’，也即生存本身上去。”①《红楼梦》是小说，是文学作品而非政治教科书，如何处理悲剧情节，应有它作为小说所应遵循的艺术原则和表现技巧；王国维从哲学的、文学的层面上评析《红楼梦》，探讨文学形象命运发展的必然轨迹，并不求证其政治历史的内存，虽不构成《红楼梦》蕴涵的全部，却自有其可贵的学术价值。倘若从政治历史的层面出发衡量王氏观点，难免有失公正。

---

① 佛雏：《王国维诗学研究》，北京大学出版社，1987 年版，页 66。

就王氏所举的宝黛情事言之，他重视的是《红楼梦》在平平常常的生活再现中展示了悲剧形成的原因、过程和结局。《红楼梦》悲剧的文学价值，正在于它把第三种悲剧处理得很成功，平平淡淡真实自然：贾母出于对宝钗性情的喜爱和对宝玉生命的看重，王夫人出于姐妹亲情，凤姐出于个人的权势欲，袭人出于自我未来的担忧，都远黛玉而取宝钗；而宝玉虽与黛玉情深，却不敢也不能取得一向宠爱他的祖母的支持——每个人都处在不同的位置上，与当事人有不同的关系，他们的行为所遵从的是他们自己所奉行的道德准则和思维惯式，而这准则和惯式又绝对异于恶人构陷，其行动和思维也并非顺从盲目命运的支使，结局的变异又非是意外之变故。他们的初衷，并不是要借金玉姻缘来害死黛玉、逼走宝玉，而不过是出于自己的爱心、亲情或私心，做了他们所认为的有益于宝玉、有益于家族的事情；宝玉黛玉自己也因因袭的重负，对改变现实秩序、争取个人幸福无能为力。这一切，"不过通常之道德，通常之人情，通常之境遇为之而已"。王国维对宝黛悲剧成因和性质的分析可以说是相当精辟的，它不仅符合作品实际，而且也暗合亚里士多德在《诗学》中说过的一段话：

现在让我们研究一下，哪些行动是可怕的或可怜的。这样的行动一定发生在亲属之间、仇敌之间或非亲属非仇敌的人们之间。如果是仇敌杀害仇敌，这个行动和企图，都不能引起我们的怜悯之情，只是被杀者的痛苦有些使人难受罢了；如果双方是非亲属非仇敌的人，也不行，只有当亲属之间发生苦难事件时才行，例如弟兄对弟兄、儿子对父亲、母亲对儿子或儿子对母亲施行杀害或企图

杀害，或作这类的事——这些事件才是诗人所应追求的。①

《红楼梦》的悲剧事件与亚氏所论的亲人残杀之悲剧事件形式不同，事理则一。以这样的方式来揭示宗法社会杀人虐人的悲剧，比起"恶人构陷"或"命运安排"而致悲剧的情节设计，要更深刻、更有力，其美学价值的层次显然也高得多。很自然地，在第3章末段，王国维引亚氏关于悲剧之审美作用的话语作结，以为《红楼梦》寄寓于平淡自然的情节描述中的悲剧力量，足以震动人之感情，"洗涤"人之精神，作品由此所达到的，不是政治批判或历史认识的目的，而是超越时空局限的"伦理学上之目的"。王国维对《红楼梦》的悲剧价值判断与伦理价值判断在此获得了汇合。

如果联系王国维对《窦娥冤》、《赵氏孤儿》的看法，其思路更为显而易见。王氏认为这两部悲剧"虽有恶人交构其间，而其蹈汤赴火者，仍出于其主人翁之意志"②。显然，《窦娥冤》中地痞张驴儿的逼婚、杀父、诬告，庸医赛卢医的畏罪卖药，昏官桃杌的逼供、酷刑、乱判，《赵氏孤儿》中屠岸贾的训犬、诬陷、搜孤杀孤等系列害人行为，皆属恶人构陷情节；然而即使如此，窦娥不屈认罪名也不致判死刑，韩厥不必自尽，公孙杵臼也可以不死，程婴更可保全自己中年方得之子，但他们却为了某种道义与责任——窦娥为使婆婆免遭酷刑而屈

---

① 罗念生译：《诗学》，第14章，北京，人民文学出版社，1962年版，页44。

② 王国维：《宋元戏曲史》，长沙，岳麓书社，1998年版，页84。

招，韩厥公孙杵臼程婴出于忠义而救孤，主动牺牲自我的利益甚至生命，用王国维的话来表述，即是“出于其主人翁之意志”。这个“意志”与叔本华“拒绝意志”之“意志”毫不相干，它指的就是“剧中之人物之位置及关系”，通常的“道德”、“人情”、“境遇”。当然，这些人物的自我牺牲，与黛玉之死宝玉出走性质不同，但在悲剧成因上有某种程度的相似，即由于“自造”，是出于人物本身的一种意志的选择。

钱锺书先生曾对“第三种悲剧”说大不以为然，以为《红楼梦》与叔本华哲学一为佳著一为玄谛，是王国维强合而致相厄：

> 王氏于叔本华著作，口沫手胝，《红楼梦评论》中反复称述，据其说以断言《红楼梦》为“悲剧之悲剧”。贾母惩黛玉之孤僻而信金玉之邪说也；王夫人亲于薛氏、凤姐而忌黛玉之才慧也；袭人虑不容于寡妻也；宝玉畏不得于大母也；由此种种原因，而木石遂不得不离也。洵持之有故矣。然似于叔本华之道未尽，于其理未彻也。苟尽其道而彻其理，则当知木石因缘，侥幸成就，喜将变忧，佳耦始者或以怨耦终；遥闻声而相思相慕，习进前而渐疏渐厌，花红初无几日，月满不得连宵，好事徒成虚话，含饴还同嚼蜡。此亦如王氏所谓“无蛇蝎之人物、非常之变故行于其间，不过通常之人情、通常之境遇为之”而已。请即以王氏所征《意志与观念之世界》一书明之。有曰：快乐出乎欲愿。欲愿者、欠缺而有所求也。欲餍愿偿，乐即随减。故喜乐之本乃亏也，非盈也。愿足意快，为时无几，而怏怏复未足矣，忽忽又不乐矣，新添苦恼或厌怠、妄

想，百无聊赖矣。艺术于世事人生如明镜写形，诗歌尤得真相，可以征验焉。叔本华好诵说天竺古籍，姑以佛典为之张目。《大智度论》卷十九《释初品中三十七品》云："是身实苦，新苦为乐，故苦为苦。如初坐时乐，久则生苦，初行立卧为乐，久亦为苦"；卷二十三《释初品中十想》云："众极由作生，初乐后则苦。"古罗马大诗人卢克莱修论人生难足，早曰："一愿未偿，所求惟此，不计其馀；及夫意得，他欲即起。人处世间，毕生燥渴，盖无解时，嗷嗷此口，乞浆长开。"叔本华所憎鄙之黑格尔尝曰："如愿快欲，不能绝待至竟。新欲他愿，续起未休。今日得饱食酣眠，无补于事，明日仍不免复饥馁劳弊耳。"意大利魏利撰《苦乐论》，谓乐自苦出，本乎亏欠；康德极赏斯语。若夫餍即成厌，乐且转苦，心火不息，欲壑难填，十六七世纪哲士诗人亦多体会。十九世纪名小说《包法利夫人》实揭示此义，至明且清。叔本华横说竖说，明诏大号耳。吾国嵇叔夜《答难养生论》有曰："又饥食者，于将获所欲，则悦情注心。饱满之后，释然疏之，或有厌恶"，亦微逗厥旨。史震林《华阳散稿》卷上《记天荒》有曰："当境厌境，离境羡境"，尤肃括可乱释典楮叶矣。苟本叔本华之说，则宝黛良缘虽就，而好逑渐至寇仇，冤家终为怨耦，方是"悲剧之悲剧"。然《红楼梦》现有收场，正亦切事入情，何劳削足适屦。王氏附会叔本华以阐释《红楼梦》，不免作法自弊也。盖自叔本华哲学言之，《红楼梦》未能穷理窟而抉道根；而自《红楼梦》小说言之，叔本华空扫万象，敛归一律，不屑观海之澜，而只欲海枯见

底。夫《红楼梦》、佳著也，叔本华哲学、玄谛也；利导则两美可以相得，强合则两贤必至相阨。此非仅《红楼梦》与叔本华哲学为然也。西方旧谑，有士语女曰："吾冠世之才子也，而自憾貌寝。卿绝世之美人也，而似太憨生。倘卿肯耦我，则他日生儿，具卿之美与我之才，为天下之尤物可必也。"女却之曰："此儿将无貌陋如君而智短如我，既丑且愚，则天下之弃物尔。君休矣。"吾辈穷气尽力，欲使小说、诗歌、戏剧，与哲学、历史、社会学等为一家。参禅贵活，为学知止，要能舍筏登岸，毋如抱梁溺水也。①

钱锺书先生以王国维未尽叔本华之道为憾，以为木石因缘成就之后的熟久生厌、渐至仇寇、终为怨偶才是"无蛇蝎之人物、非常之变故行于其间，不过通常之人情、通常之境遇为之"的第三种悲剧，并证之以叔本华"欲餍愿偿，乐即随减"之辞，以说明"餍即成厌，乐且转苦，心火不熄，欲壑难填"②，其实钱氏所言悲剧，与宝黛悲剧纯属不同程式并且不能彼此替代。《围城》主人公方鸿渐因惑于流言而成就与孙柔嘉的婚姻，却双双受困在婚姻的围城之中，逐渐生厌，乃至反目成仇。而方鸿渐后以孙柔嘉假天真面目"千方百计"谋求婚姻为厌弃柔嘉理由者，不免反映钱氏对城堡和城堡中人的偏色看法以及对没来得及进入城堡的少女的片面幻想；方孙姻缘也似乎与好逑二字不相匹配。这也是钱氏不肯令唐晓芙与方鸿渐

---

① 钱锺书：《谈艺录》，北京，中华书局，1984年版，页349、351。

② 钱锺书：《谈艺录》，北京，中华书局，1984年版，页349。

携手共筑城堡的要因罢。设如方鸿渐和唐晓芙没有那么多的误会,或是在误会诞生未久便机缘凑巧一切冰释,将唐晓芙顺利娶进城堡,而后翻出"好逑渐至寇仇,冤家终为怨耦"的故事,可能更符合钱氏的悲剧观。然钱氏必不令此事发生,只用一才色甚为平庸的孙柔嘉作了替身,而把方唐之恋铸成了一张扁平的感情标本留待读者唏嘘感叹。这一段恋情每每令方鸿渐心痛神痴,更令读者迷惘惶惑,殊不知方唐之间的种种误会纯粹出于偶然的堆积,即便是方鸿渐缺乏坚韧的性格逻辑使然,也与"无蛇蝎之人物、非常之变故行于其间,不过通常之人情、通常之境遇为之"的第三种悲剧境界尚有一段距离。木石因缘不能成就,固然可以理解为作者不肯令黛玉出嫁因而注定是未婚即亡,方符合他对于绛珠仙子还泪尘世的纯情设计;然从现实的境遇看,黛死钗嫁非种种偶发的误会使然,而是通常之人情通常之境遇所致之必然。方唐姻缘不能成就,却显然出于作者对城堡的恐惧,要留给读者一个唐晓芙的完美背影。也许美好的事物都是注定不能长久的,《围城》和《红楼梦》相似的地方,就是让作者心中最美好的女性形象早早退场,以其在情场的缺席来唤起读者对她们倩影的无限眷恋,诱发读者对一种超凡脱俗的性灵世界的永志不忘的追忆。而对才情俊美、情感丰富的男女主人公既彼此倾心又双双分离的处置,正合所谓"离之则双美,合之则两伤"的创作理念。杨绛先生对个中原委曾予以揭示曰:

> 唐晓芙显然是作者偏爱的人物,不愿意把她嫁给方鸿渐。其实,作者如果让他们成为眷属,由眷属再吵架闹翻,那么,结婚如身陷围城的意义就阐发得更透彻了。方

鸿渐失恋后，说赵辛楣如果娶了苏小姐也不过尔尔，又说结婚后会发现娶的总不是意中人。这些话都很对。可是他究竟没有娶到意中人，他那些话也就可释为聊以自慰的话。①

《围城》可以沿此构想来叙述“好逑渐至寇仇，冤家终为怨耦”的故事，而最终没有如是演绎，这披示钱锺书先生也不肯令此种悲剧发生到他所钟爱的人物身上，然似乎不能说明熟久生厌、终为怨偶正代表了第三种悲剧的所有模式，而且也不能说明宝黛悲剧不是“通常之人情，通常之境遇为之”的悲剧之悲剧。钱锺书先生认为“侥幸成就，喜将变忧，佳耦始者或以怨耦终，遥闻声而相思相慕，习进前而渐疏渐厌”的模式“亦是王氏所谓”的第三种悲剧，言“亦是”则表明此类悲剧是属于第三种悲剧范畴内的模式之一，而并非是惟一的模式②。认为宝黛悲剧代表了第三种悲剧模式的看法，是将叔本华对人生悲剧的哲学认识，与叔本华的文学悲剧理论结合在一起，从中撷取符合钱氏理念的那一部分，然后用以衡量《红楼梦》，以为“现有收场”的宝黛悲剧不合这一程式；从而提出王国维所言宝黛之属于第三种悲剧说，是令玄谛佳著“强合”而

---

① 杨绛：《记钱锺书与围城》，《围城》，人民文学出版社，1998 年版，页 336—359。杨绛先生文中有言：“好比学士通人熟悉古诗文里词句的来历，我熟悉故事里人物和情节的来历。除了作者本人，最有资格为《围城》做注释的，该是我了。”又言：“《围城》里写的全是捏造，我所记的却全是事实。”此文虽主要谈虚构与事实的关系，然前引一段亦当是杨绛对作者创作意图充分了解之后的解说。

② 参见钱锺书《谈艺录》，中华书局，1984 年版，页 349。

"两贤必至相轭"。有学者沿着钱锺书的观点发挥曰:"这是按照王国维所遵奉的叔氏愿欲说来推导的,是叔氏理论被运用于爱情婚姻上的必然逻辑。……只有当宝黛愿望实现,婚姻达成,而又由彼此的相思相慕、相亲相爱,渐渐地相厌相恶,由亲转疏,变爱成仇,这才符合王国维的结论,才是叔本华的愿欲说见诸于宝黛爱情的合符逻辑的结局。"显然这种评判与王国维对宝黛悲剧类型的阐述有很大距离①。"餍即成厌,乐且转苦"的悲剧,是从哲学意义上阐发的人生悲剧;"第三种悲剧"则是文艺学意义上的悲剧。两者固然有其内在的联系,但着重点还是有所不同。王国维虽然在《静庵文集》自序中提到该文立论"全在叔氏之立脚地",但他在第一章所论之人生之苦痛,是为在第四章论述悲剧的《红楼梦》是解救人生苦痛之良方而设的哲学铺垫;而在文艺学意义上的悲剧说的论述中,他只是借用了叔本华理论中切合自己人生观、艺术观的那部分内容,并加以改造发挥,其中也大量引进了亚里士多德《诗学》中有关的悲剧观念,而后自铸新说。这种著我之色彩、为我所用的阐释立场,正是中国小说批评界所需要的基本立场。换言之,王国维指《红楼梦》为悲剧中的悲剧,主要依从的是叔本华之文艺学意义上的三种悲剧说。这种借用西方美学文学原则阐释中国作品的方法,从此成为20世纪中国小说批评的一种主流学术范式。如果失却以理论阐释作品的前提,则作为审美对象的文学作品该依何而作阐释的依据?是否只能依照文学作品反映的实际样子来作阐释?这则又是一

---

① 参见陈子谦:《钱学论》,教育科学出版社,1994年版,页271。

个令人迷惑的问题。实际上，叔本华的三种悲剧说并没有将所有的悲剧类型都概括在内，如哈姆雷特式的性格悲剧、契诃夫所言之“几近于无事”的小人物的悲剧、弗洛伊德所言的恋母情结造就的悲剧，以及各种悲剧因素共存的综合性悲剧等等。悲剧理论本身是丰富多样的，运用其中某一种理论框架来阐释作品，自然不可能将所有悲剧类型概括进去。如果说三种悲剧说不够全面，是在叔本华而不在王国维。且王国维所言“悲剧中的悲剧”，意在说明《红楼梦》在描写人生悲剧方面是达至最高艺术境界的佳作，而不在强调《红楼梦》所描写的悲剧是最典型的人生悲剧。有学者以为：“《红楼梦》和《围城》恰好为我们提供了两种类型的范例。……《红楼梦》可视为比较典型的悲剧小说。由此反观王国维的结论，应当承认视《红楼梦》为‘悲剧之悲剧’还是相当精辟的。不过，这个结论不应建立在附会叔本华哲学的基础之上，而应是对《红楼梦》丰富深邃的悲剧意蕴的充分认识与高度评价。……《围城》似不能算是典型的悲剧小说，而属于一般性的‘怨’作。”[①]此观点颇为客观中肯。钱锺书本着另一种阐释立场，深信王国维所言之“立脚地”之说，似有意忽略王国维所引悲剧说之合理内核，评价有失允当。钱锺书对王说的批判和对方唐的处置，理念上存在着一定的罅隙，其理论张扬与创作实践就此出现了一些疏离。其实“《红楼梦》现有收场，正亦切事入情，何劳削足适屦”之说，表明钱锺书亦认同《红楼梦》现

① 参见沈治钧、张俊：《诗何以怨》，《北京师范大学学报》，1996年第5期。

有的悲剧结局的合理性，这点和王国维对宝黛悲剧的价值判断是一致的；只不过在如何认识与采用叔本华的哲学与美学的悲剧说上，两者有一些分歧而已。

《红楼梦评论》有其哲学观、人生观的一定缺陷，然其艺术观、悲剧观却蕴涵着极为深厚的艺术修养和极其精到的美学思维，体现了王国维博古通今的国学功力和中西合璧的行文风格。尤其文中用典取譬，涵义丰厚，解读时若不立足文本，着意搜寻，很难得到合度的诠释。而立足文本，应顾及《红楼梦》作品文本和《红楼梦评论》文本，而后作理性思辨和审美考察；偏废一端，甚至游离两端去探讨叔本华的学说价值，往往陷入某种程度的误读。

附录一

王国维研究论文论著索引

论文部分

(日)铃木虎雄:《曲录及戏曲考原》,《艺文》(日),1910年1月5日

孟　真:《王国维之"宋元戏曲史"》,《新潮》,1919年第1期

胡　适:《谈王国维先生的曲录》,《努力周报读书杂志》,1922年第7期

陈　铨:《饮水词与红楼梦之关系及其文艺》,北平《清华周刊》第314期,1924年5月16日

涛　每:《读王国维先生〈红楼梦评论〉之后》,《清华文艺》(北京),1925年第1期

贺昌群:《王国维先生整理中国戏曲的成绩》,《文学周刊》,第5卷1—2期

俞平伯:《重印〈人间词话〉序》,《〈人间词话〉朴社》,1926年版

吴文祺:《文学革命的先驱者——王静安先生》,《小说月报》,

卷17号外,1927年6月

徐绪昌:《人间词话笺证正误》,《晨星半月刊》,第8期,1927年

徐中舒:《王静安先生传》,《东方杂志》,24卷第13期,1927年7月

朱芳圃:《述先师王静安先生治学之方法及国学上之贡献》,《东方杂志》,24卷19期,1927年10月

耘　增:《王静安先生整理国学之成就述要》,《国学月报》,1927年第10期

赵万里:《王静安先生校本批本目录》,《国学月报》,1927年第10期

梁启超:《王静安先生墓前悼辞》,《国学月报》,1927年第10期

柏　生:《记王静安先生自沉事始末》,《国学月报》,1927年第10期

殷　南:《我所知道的王静安先生》,《国学月报》,1927年第10期

陈寅恪:《王观堂挽词》,《国学月报》,1927年第10期

邵瑞彭:《吊王静安先生赋》,《国学月报》,1927年第10期

黄优仕:《悼王静安先生》,《国学月报》,1927年第10期

姚名达:《哀馀断忆凡四则》,《国学月报》,1927年第10期

储晚峰:《问学的回忆》,《国学月报》,1927年第10期

姚名达:《友座私语凡二则》,《国学月报》,1927年第10期

陈三立、梁启超、陈寅恪、王力:《挽联·挽诗》,《国学月报》,1927年第10期

容　庚:《王国维先生考古学上之贡献》,《燕京学报》,2 期,1927 年 12 月

吴　宓:《〈红楼梦〉本事辨证》,《大公报·文学副刊》,1928 年 1 月 9 日

赵万里:《王静安先生年谱》,《国学论丛》,1 卷 3 期,1928 年 4 月

吴其昌:《王观堂先生学述》,《国学论丛》,1928 年 4 月

刘盼遂:《观堂学札记》,《国学论丛》,1928 年 4 月

贺昌群:《王国维与中国戏曲》,《文学周报》,1928 年第 5 期

徐中舒:《王静安先生致死的真因》,《文学周报》,第 5 卷第 1、2 期,1928 年

《静安先生与古文字学》,《文学周报》,第 5 卷第 1、2 期,1928 年

陈乃乾:《关于王静安先生逝世的史料》,《文学周报》,第 5 卷第 1、2 期,1928 年

顾颉刚:《悼王静安先生》,《文学周报》,第 5 卷第 1、2 期,1928 年

素　痴:《王静安先生与晚清思想界》,《大公报·文学副刊》第 22 期,1928 年 6 月 4 日

壳　永:《王静安先生之文学批评》,《大公报·文学副刊》第 23 期,1928 年 6 月 11 日

蠡　舟:《王静安先生之考证学》,《大公报·文学副刊》第 24 期,1928 年 6 月 18 日

杨荫洁:《王国维》,《中国文学家列传》,中华书局,1928 年版

任访秋:《王国维人间词话与胡适词选》,《中法大学月刊》,第

7卷3期,1933年6月

王家棫:《红楼梦之思想》,《上海光华大学半月刊》第2卷第3期,1933年11月10日

长　之:《王国维静庵文集》,《大公报·文学副刊》第27期,1933年12月23日

贾士毅:《静安词序》,《静安词》,上海,世界书局,1933年版

陈乃文:《静安词序》,《静安词》,上海,世界书局,1933年版

朱芳圃:《王静安的贡献》,《东方文库续编》,商务印书馆,1933年版

李长之:《红楼梦批判》,《清华周刊》,39卷,第1期、第7期,1933年3月、4月

石兆原:《曲录内戏剧作家地域统计表》,《禹贡半月刊》,1934年第2期

朱光潜:《诗的隐和显》,《人间世》,第1期,1934年4月

奂　军:《人间词中的人间:读王静安先生人间词后》,《厦门大学周刊》,第14卷4期,1934年10月

李长之:《王国维文艺批评著作批评》,《文学季刊》(创刊号),1934年1月

吴文祺:《再谈王静安先生的文学见解》,《文学季刊》(创刊号),1934年1月

玉　本:《王静安先生》,《人间世》,第27期,1935年5月

宋春舫:《重刊王国维先生遗书序》,《人间世》,第27期,1935年5月

郭湛波:《王国维》,《近代五十年中国思想史》,北平人文分店,1935年版

赵景深:《读宋元戏曲史》,《青年界》,1936年9月

何　鹏:《王国维之文学批评》,《学风》,第6卷第9、10期,1936年12月

《王国维》,《逸经》,1937年6月31日

(日)目加田诚:《关于〈红楼梦评论〉及人间词话》,《中国文学》(日),1937年第26期

鲁　迅:《谈所谓"大内档案"》,《而已集》,《鲁迅全集》卷3,鲁迅先生纪念委员会编,鲁迅全集出版社,1938年版

红　瓣:《红楼梦杂话》,天津《庸报》,1938年7月30日、31日

陈　铨:《叔本华与红楼梦》,昆明《今日评论》第4卷第2期,1940年7月

《尼采与红楼梦》,昆明《今日评论》第1卷第20期,1941年11月

王玉章:《〈宋元戏曲史〉商榷》,《文史哲季刊》,1945年第3期

郭沫若:《鲁迅与王国维》,《文艺复兴》,第2卷第3期,1946年10月

龙峨精灵:《王静安》,《人物画像》,1947年第3期

缪　钺:《王静安与叔本华》,《诗词散论》,开明书店,1948年版

王镇坤:《评〈人间词话〉》,《国文月刊》,第79期,1949年5月

明　俊:《鲁迅论王国维》,《亦报》,1952年1月24日

(日)中川熏:《宋元戏曲史:王国维的戏曲观》,《鸟取大学学

艺学部研究报告》(人文科学),1953年第4期
任访秋:《古典文学研究中的考证和批评问题》,《河南文艺》,1954年第23期
郑朝宗:《从王国维到俞平伯》,《厦门大学学报》(社科版),1955年第1期
王达津:《批判王国维文学批评的哲学根据》,《南开大学学报》(人文),1956年第2期
赵　夯:《读〈宋元戏曲史〉》,《光明日报》,1956年9月23日
曾克峏:《王国维先生》,《大学生活》(香港),1957年第3期
李泽厚:《"意境"杂谈》,《光明日报》,1957年6月《文学遗产》160—161期
王锦第:《作为哲学家的王国维》,《光明日报》,1957年6月23日
陈　弢:《王国维的思想道路及其死》,《历史教学问题》,1957年第10期
李希凡:《评王国维的〈红楼梦评论〉》,《红楼梦评论集》,作家出版社,1957年版
陈　咏:《略谈"境界"说》,《光明日报》,1957年12月22日
黄益庸:《生活对抒情诗创作的作用——从王国维的理论谈起》,《长春》,1957年第12期
何九盈:《从"屈原文学之精神"一文看王国维反动的文艺思想》,《文学研究与批判专刊(2)》,北大中文系,1958年版
叶秀山:《也谈王国维的境界说》,《光明日报》,1958年3月16日

吴　泽:《王国维史学思想批判述要》,《华东师大学报》(人文),1958年第4期

虞君质:《王国维》,《中国文学史论集(台湾)》,1958年版

徐凌云:《怎样评价王国维的"宋元戏曲史"——平赵夯同志的"读〈宋元戏曲史〉"》,《光明日报》,1958年11月9日

羊春秋:《试论王国维的唯心主义美学及其文艺批评——兼评方步瀛先生对王国维文艺批评的评价》,《华中师院学报》,1959年第3期

洛　阳:《谈王国维》,《新民晚报》,1959年8月27日

简夷之:《〈中国近代文论选〉前言》,《中国近代文论选》,人民文学出版社,1959年版

黄昭彦:《重读〈人间词话〉——读书札记》,《文艺报》,1959年第15期

徐翰逢:《"人间词话"随笔》,《人文杂志》,1960年第4期

《〈人间词话〉"境界"说的唯心论实质》,《光明日报》,1960年6月12日

王季思:《王国维戏曲理论的思想实质》,《光明日报》,1960年8月28日

周贻白:《中国戏剧的形成和发展》,《中国戏曲论集》,中国戏剧出版社,1960年版

叶秀山:《王国维的文艺思想简评》,《文学遗产增刊》第8辑

吴　中:《王国维的文艺思想》,《解放日报》,1961年4月28日

黄海章:《"人间词话"札记——谈境界》,《作品》,1962年第1

期

夏承焘:《词论十评》,《文学评论》,1962 年第 1 期

汤大民:《王国维"境界"说试探》,《南京师院学报》(社科),1962 年第 3 期

林兴仁:《治学三境界和牵强附会》,《光明日报》,1962 年 4 月 12 日

吴彰垒:《意境浅谈》,《文汇报》,1962 年 4 月 28 日

(日)伊藤漱平:《关于王国维的〈红楼梦评论〉与〈世界教育杂志〉(上)——这部书和杂志的札记》,《清末文学语言研究会会报》(日本),1962 年第 7 期

罗继祖:《黄蘖禅师预言诗和王国维(读书随笔)》,《文汇报》,1962 年 7 月 8 日

钱仲联:《境界说诠证》,《文汇报》,1962 年 7 月 14 日

端木思敏:《"不隔"与"神"(关于王国维〈人间词话〉)》,《江海学刊》,1962 年 8 期

振　甫:《〈人间词话〉初探》,《文汇报》,1962 年 8 月 15 日

陈　牧:《"衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴"——读〈人间词话〉札记》,《山花》,1962 年第 9 期

高梅森:《王国维的"境界"说——读"人间词话"札记》,《河北日报》,1962 年 10 月 9 日

曾敏之:《"境界"一探》,《南方日报》,1962 年 10 月 10 日

邢煦寰:《"意境"——"艺术美"学习笔记之一》,《新疆大学论文集》,1963 年 1 期

叶　朗:《论王国维境界说与严羽兴趣说、叶燮境界说的同异》,《文汇报》,1963 年 3 月 2 日

钟敬文:《近代进步思想与红学》,《北京师范大学学报》(社科版),1963年第3期

吴奔星:《王国维的美学思想——“境界”论》,《江海学刊》,1963年第3期

程之的:《关于意境》,《美术》,1963年第4期

佛　维:《对王国维〈红楼梦评论〉的再批判》,《江海学刊》,1963年第6期

曲　沐:《“无我之境”是否存在》,《火花》,1963年第6期

郭绍虞:《王国维〈人间词话〉等注释》,《中国历代文论选》,上海古籍出版社,1963年版

林雨华:《试论王国维的唯心主义美学观》,《新建设》,1964年第3期

张文勋:《从〈人间词话〉看王国维的美学思想实质》,《学术研究》(社科),1964年第3期

佛　维:《境界说辨源兼评其实质——王国维美学思想批判之二》,《扬州师院学报》,1964年第4期

李　力:《论王国维的纯艺术观》,《光明日报》,1964年6月7日

吴文治:《必须辨明原意》,《光明日报》,1964年7月5日

王德毅:《记海宁王国维先生》,《传记文学》(台湾),卷8第6期,1965年

王孝廉:《王国维何以自沉昆明湖》,《艺文志》(台湾),第11期,1966年8月

(日)宫内保:《试论〈王国维的文学〉》,《汉文学会会报》(日),1966年第25期

左舜生:《王国维评红楼梦》,《中国近代史话初集》,文星书店,1966 年版

(日)全丸邦三:《王国维的词论:关于他的境界说》,《一桥论丛》,1966 年 56 期

王德毅:《王国维先生的学术贡献》,《国语日报》(台湾),1967 年 1 月 14 日

吴宏一:《王国维的境界说》,《中央日报》(台湾),1967 年 5 月 17 日—19 日

王德毅:《王国维先生事略》,《图书馆学报》(台湾),第 8 期,1967 年第 5 期

(日)田仲一成:《关于王国维的现代艺术思想》,《大安》(日),1967 年第 7 期

蓝文征:《王国维年谱序》,《国语日报》(台湾),1967 年 8 月 26 日

杨昌年:《美学批评初探——从王国维〈红楼梦评论〉谈起》,《教学与研究》(台湾)第 3 期,国立台湾师范大学院,1967 年版

梁子涵:《王国维年谱》,《图书馆学报》(台湾)第 9 期,1968 年 5 月

姚一苇:《论境界》,《艺术的奥秘》,台湾开明书店,1968 年版

觉　堂:《关于王国维》,《台湾新生报》,1970 年 3 月 19 日、23 日、26 日、30 日

(日)中野美代子:《关于王国维的死》,《北方文艺》(日),1971 年第 4 期

(日)今村与志雄:《论王国维的小说:虚构与现实之间》,《中

国》(日),1972年106号

C.H.王:《王国维〈红楼梦评论〉的认识和预见》,《清华学报》(台湾),1973年第6期,1973年10月1日

(日)相浦果:《王国维的文学观》,《入矢教授·小川教授退休纪念中国文学语言学论集》,(日)筑摩书房,1974年版

王靖献:《王国维及其〈红楼梦评论〉》(英文),《清华学报》(台湾),1974年第7期,1974年10月2日

余英时:《近代红学的发展与红学革命——一个学术史的分析》,《明报月刊》(香港),1975年第6期

杨　牧:《王国维及其〈红楼梦评论〉》,《文学评论》(台湾),1976年第3期

黄丽贞:《曲学功臣王国维》,《幼狮月刊》(台湾),卷54第5期,1977年5月

陈俊成:《王国维的哲学观》,《中华文化复兴月刊》(台湾),卷10第9期,1977年9月

程大城:《评王国维的〈人间词话〉》,《文学的哲学》,台湾世界书局,1977年版

佛　雏:《评王国维的"古雅"说》,《扬州师院学报》(社科),1978年1—2期

林　熙:《王国维生平及其自杀》,《大成》(台湾),第51期,1978年2月

蒋复聪:《追念逝世五十年的王静安先生》,《幼狮文艺》(台湾)卷47第6期,1978年6月

叶嘉莹:《从王国维〈红楼梦评论〉之得失谈到〈红楼梦〉之文

学成就及贾宝玉之感情心态》,《抖擞》(香港),1978年第27期,1978年5月
任访秋:《略论王国维及其文艺思想》,《开封师院学报》(社科),1978年第5期
刘太希:《王国维谈〈红楼梦〉》,《大成》(台湾),1978年第50期,1978年1月
牧 之:《高明的总结——关于王国维的治学三境界》,《北京日报》,1978年11月20日
黄维梁:《王国维〈人间词话〉新论》,《中国诗学纵横论》,台湾洪范书店,1978年版
佛 雏:《〈人间词话〉四题》,《扬州师院学报》(社科),1979年第1期
欧阳若修:《王国维的境界说——〈人间词话〉札记》,《叠彩》,1979年第1期
佛 雏:《评王国维的三境说》,《扬州师院学报》,1979年第2期
韩进廉:《红学史话(六)——近代史上的评"红"奇文》,《河北师范大学学报》,1979年第3期
卢善庆:《王国维的文学论的剖析及其历史评价》,《厦门大学学报》,1979年第4期
家 坪:《王国维境界说浅议》,《吉林大学学报》(社科),1979年第4期
李泽厚:《梁启超王国维简论》,《历史研究》,1979年第7期
杨 牧:《王国维及其〈红楼梦评论〉》,《文学知识》,台湾洪范书店,1979年版

滕咸惠:《试论王国维的美学思想》,《古代文学理论研究》,第2辑,1980年

舒　芜:《悲观主义解释不了悲剧——重读王国维〈红楼梦评论〉》,《文艺理论研究》,1980年1月创刊号

周煦良:《〈人间词话〉评述》,《书林》,1980年第1期

祖保泉:《关于王国维三题》,《安徽师大学报》,1980年第1期

卢善庆:《姚一苇的〈艺术的奥秘〉读后》,《福建文艺》,1980年第1期

杨向奎:《略论王国维的古史研究》,《东岳论丛》,1980年第1期;《史学史资料》,1980年第3期

陈元晖:《王国维的〈论性〉、〈释理〉、〈原命〉》,《吉林师大学报》,1980年第2期

傅晓航:《戏曲史科学的奠基人》,《文艺研究》,1980年第2期

绿　原:《曹雪芹不是叔本华》,《红楼梦研究集刊》第3辑

姚全兴:《略谈〈人间词话〉的艺术论》,《读书》,1980年第4期

袁行霈:《论意境》,《文学评论》,1980年第4期

王振铎:《一个文艺学说的形成——从"境界"到"意境"》,《河南师大学报》,1980年第4期

叶嘉莹:《从王国维〈红楼梦评论〉之得失谈到〈红楼梦〉之文学成就及贾宝玉之感情心态》,《红楼梦研究集刊》第5辑

陈元晖:《王国维的美学思想(待续)》,《哲学研究》,1980年

第5期

《王国维的美学思想(续完)》,《哲学研究》,1980年第6期

沈怡(Joey Bonner):《虚幻之境(节录)——王国维〈红楼梦〉》,《联合报》(台湾),1980年6月6日

刘　烜:《王国维〈人间词话〉的手稿》,《读书》,1980年第7期

何兆武、冯佐哲:《论王国维的哲学思想》,《中国哲学》,第4辑,1980年10月

笑　枫:《王国维年表》,《文教资料简报》,1980年第11—12期

《叶嘉莹谈王国维自沉》,《文教资料简报》,1980年第11—12期

《观堂的来历》,《文教资料简报》,1980年第11—12期

《哀乐偏于我辈深:王国维攻读哲学》,《文教资料简报》,1980年第11—12期

《为制新词髭尽断:王国维转治文学》,《文教资料简报》,1980年第11—12期

《关于〈宋元戏曲史〉》,《文教资料简报》,1980年第11—12期

傅晓航:《中国资产阶级美学的启蒙者:王国维美学思想简论》,《古典文学论丛(2)》,齐鲁书社,1981年版

郭豫适:《西方文艺思想和〈红楼梦〉研究——评介〈红楼梦〉研究史上的"新谈""新评""新叙"》,《学术月刊》,

1981 年第 2 期

卢善庆:《台湾省古典文论研究之侧影——谈叶维廉主编〈中国现代文学批评选集〉》,《古代文学理论研究》,1981 年第 3 期

《王国维与西方美学》,《中国哲学》,6 辑,1981 年 5 月

《王国维的美学观》,《美学》,3 辑,1981 年 6 月

黄延复:《王国维与他的纪念碑》,《大地》,1981 年第 8 期

胡经之:《"红学"与美学》,《光明日报》,1981 年 11 月 30 日

姚全兴:《中国近代美育思想述略》,《教育研究》,1981 年第 11 期

杜钦一:《现代中国的文学批评:〈红楼梦评论〉》,《东西方文学》(美国纽约),1982 年版

刘忠惠:《对王国维之死的一点看法》,《古典文学论丛(3)》,齐鲁书社,1982 年版

卢善庆:《王国维——中国古典戏曲史研究之开山》,《扬州师院学报》,1982 年第 1 期

陈鸿祥:《追求新境界,成就大学问——简述王国维的治学精神》,《人物》,1982 年第 1 期

胡文彬:《论红学的历史形成及其研究》,《红楼梦学刊》,1982 年第 1 期

袁英光:《论王国维对唐史研究的贡献》,《华东师大学报》(社科),1982 年第 1 期

吴　泽:《王国维与〈水经注校〉》,《学术月刊》,1982 年第 1 期

缪　钺:《〈迦陵论诗丛稿〉题记》,《中国社会科学》,1982年第2期
郭豫适:《应当重视红学史的研究工作》,《华东师范大学学报》,1982年第2期
罗福颐:《记观堂先生手札二通》,《江海学刊》,1982年第2期
段茂南:《王国维美学思想评价的几个问题》,《安徽师大学报》,1982年第2期
刘　雨:《王国维死因考辨》,《江淮论坛》,1982年第2期
刘志一:《如何评价王国维和蔡元培的美学理论》,《学术论坛》,1982年第3期
杰　灵:《北京曹雪芹故居是假的——启功讲研究"红学"的五种说法及三个流派》,《文汇报》(香港),1982年3月30日
刘志一:《如何评价王国维和蔡元培的美学理论》,《学术论坛》,1982年第3期
佛　雏:《〈人间词〉与叔本华哲学》,《扬州师院学报》,1982年第3—4期
《评王国维的喜剧说》,《文艺理论研究》,1882年第4期
孙敦恒:《国学大师王国维在清华园》,《文物天地》,1982年第4期
陈杏珍:《〈人间词话〉重订》,《河南师大学报》(社),1982年第5期
凤　鸣:《王国维是畏惧进步潮流而自尽的》,《北京日报》,

1982年6月6日

段启明:《"旧红学"中的典型论——红学史一瞥》,《红楼梦研究集刊》,第8辑

陈鸿祥:《为〈宋元戏曲考〉正名:纪念王国维〈宋元戏曲考〉写作七十周年》,《江苏戏剧》,1983年第1期

任中敏:《对王国维戏曲理论的简评》,《扬州师院学报》(社科),1983年第2期

柏玉川:《读〈对王国维戏曲理论的简评〉》,《扬州师院学报》(社科),1983年第2期

卢善庆:《评〈人间词话〉笺注》,《读书》,1983年第2期

张国民:《论鲁迅早期美学观和王国维美学观的区别》,《美学评林》,1983年第2期

陈复兴:《简论王国维的美育观》,《晋阳学刊》,1983年第2期

商承祚:《关于王国维先生之死》,《晋阳学刊》,1983年第3期

谭松林:《筚路蓝缕,功不可没:读王国维〈宋元戏曲考〉札记》,《湘潭大学社会科学学报》,1983年第3期

佛　雏:《评王国维前期的伦理观:兼谈他的伦理观与美学观的联系问题(待续)》,《扬州师院学报》(社科版),1983年第4期

《王国维剧说二题》,《江苏戏剧》,1983年第9期

罗继祖:《〈观堂书札〉再跋——〈王国维书信集〉》,《史学集刊》,1983年第4期

陈元晖:《王国维》,《中国近代著名哲学家评解(下)》,齐鲁

书社,1983年版

张　杰:《王国维和日本的戏曲研究家》,《杭州大学学报(社)》,1983年卷13第4期

齐森华:《试论王国维在戏曲理论上的杰出贡献》,《华东师大学报》(哲社),1983年第5期

王文生:《王国维评传》,《武汉大学学报》,1983年第5—6期

叶长海:《"戏曲"辨:读王国维〈宋元戏曲考〉札记》,《光明日报》,1983年8月30日

佛　雏:《评王国维前期的伦理观:兼谈他的伦理观与美学观的联系问题(续)》,《扬州师院学报》(社科版),1984年第1期

卢善庆:《王国维与美育》,《美育》,1984年第2期

《台湾海峡两岸学术界研究王国维美学思想述评》,《社会科学战线》,1984年第3期

曾镇南:《评王国维的〈红楼梦评论〉》,《福建论坛》,1984年第4期

庆　佑:《王国维》,《红楼梦学刊》,1984年第4期

冯健民:《中国戏曲成熟的标志:王国维"戏曲形成于元代"说补正》,《江苏戏剧丛刊》,1984年第5期;《西南师大学报》(哲社),1986年第4期

施伟达:《王国维死因之谜》,《解放日报》,1984年7月25日

毛庆其、郭小湄:《论王国维的关汉卿研究》,《暨南学报》(哲社),1985年第1期

刘刚强:《源同流异各尽其美:探计王国维、蔡元培美学思想散记》,《湘潭大学学报》(社科版),1985年第2期

杨明新:《王国维的美学观》,《广东教育学院学报》,1985年第2期

卢善庆:《中国近代文艺美学思潮概述——〈中国近代文艺美学〉书稿选载》,《艺术研究》,1985年第2期

谭松林:《试论王国维的悲剧观》,《湘潭大学学报》(社科),1985年第3期

蔡尚思:《王国维的学问、思想及死因》,《历史研究》,1985年第4期

卢善庆:《评台湾姚一苇之〈艺术的奥秘〉》,《艺术研究》,1985年第4期

吴功正:《王国维的〈红楼梦评论〉》,《社会科学缉刊》,1985年第6期

刘荫柏:《王国维〈宋元戏曲史〉评论》,《杭州大学学报》(哲社),1985年第4期

佛　雏:《王国维与尼采美学》,《扬州师院学报》(社科版),1986年第1期

《王国维诗学著述系年》,《扬州师院学报》,1986年第2—3期

王　起:《〈王国维先生墓碑记〉附记》,《随笔》,1986年第2期

刘世德:《质变:从"旧红学"到"新红学"》,《文学评论》,1986年第2期

张　国:《王国维的戏曲审美思想》,《戏曲艺术》,1986年第2期

史求真:《关于〈红楼梦〉的人道主义精神——兼谈王国维的

〈红楼梦评论〉》,《汕头大学学报》(人文版),1987年第1期

李慈健:《论王国维美学思想的功利性问题》,《商丘师专学报》(社科版),1987年第1期

杨晓塘:《中国近代美学评论之开篇:评王国维〈红楼梦评论〉》,《洛阳大学学报》(综合版),1987年第1期

黎子耀:《〈易经〉中殷商先公先王考实:纪念王国维先生逝世六十周年》,《杭州大学学报》(哲社版),1987年第2期

王国维:《孔子之美育主义》,《江海学刊》(文史哲版),1987年第4期

佛　雏:《介绍王国维的美学佚文——〈孔子之美育主义〉》,《江海学刊》(文史哲版),1987年第4期

陆　炜:《王国维的"势力之发表"说与其美学思想的转变》,《学术月刊》,1987年第5期

温传和:《浅谈王国维意境说中的"有我之境"与"无我之境"》,《广东教育学院学报》,1987年第5期

"国际王国维学术研讨会"新论摘编(22篇),《华东师范大学学报》(哲社版),1987年第5期

冯　契:《王国维的哲学思想与治学方法》,《河北学刊》,1987年第6期

饶芃子:《批评家的眼光和批评方法:读叶嘉莹评王国维的〈红楼梦评论〉》,《广州日报》,1987年6月17日

宋建林:《王国维的境界说与叔本华美学》,《中国人民警官大学学报》(哲社版),1988年第1期

潘知常:《王国维"意境"说与中国古典美学:中国近代美学思潮札记》,《中州学刊》,1988 年第 1 期

邵　迥:《王国维评〈红楼梦〉的成就,局限及其它》,《贵阳师专学报》(社科版),1988 年第 2 期

陈文忠:《论王国维的艺术本体类型学思想》,《文艺理论研究》,1988 年第 3 期

周维培:《新曲学的崛起与旧曲学的终结:王国维与吴梅戏曲研究之比较》,《南京大学学报》(哲社),1988 年第 4 期

王晓秦:《原罪与解脱:简论王国维的悲剧理论》,《语文学刊》,1988 年第 5 期

周　波:《审美机制的剖析和艺术境界的发掘:康德"意象"说与王国维"意境"说之比较》,《山东师范大学研究生论辑》,1988 年第 6 期

洪　欣:《新的美学观念与研究方法的成功探求:论王国维〈宋元戏曲考〉》,《戏剧文学》,1988 年第 7 期

赵庆麟:《王国维人生哲学试析》,《学术月刊》,1988 年第 12 期

单世联:《在一部小说面前:王国维、蔡元培、毛泽东》,《社会科学战线》,1989 年第 3 期

刘梦溪:《小说批判派红学的崛起与发展(上)》,《红楼梦学刊》,1989 年第 1 期

《小说批评派红学的崛起与发展(下)》,《红楼梦学刊》,1989 年第 2 期

杨国良:《"红学"二百年记》,《福建论坛》,《文史哲》,1989 年

第3期
梅　迅:《一部沟通海峡两岸美学界的学术专著:卢善庆著〈王国维文艺美学观〉》,《台声》,1989年第3期
郑松锟:《沟通两岸集腋成裘:读卢善庆的〈王国维文艺美学观〉》,《厦门大学学报》(哲社版),1989年第4期
马正平:《王国维研究的重大突破:评〈王国维与文学〉》,《浙江学刊》,1989年第6期
赵庆麟:《王国维悲剧性格的文化渊源》,《中西文化交汇》,上海中西哲学与文化交流研究中心编,学林出版社,1990年版
邓乔彬:《王国维"境界"与叔本华"理念"谈片》,《比较文学三百篇》,上海文艺出版社,1990年版
刘学伟:《王国维的文艺心理学体系》,《学术月刊》,1990年第1期
王　宇:《评王国维的〈红楼梦评论〉》,《辽宁商专学报》,1990年第2期
金大陆、黄志平:《王国维、蔡元培与中国现代美学的缘起》,《中州学刊》,1990年第2期
王　苏:《王国维"境界说"的禅宗意蕴》,《中州学刊》,1990年第3期
彭　汶:《试论王国维的"二重证据法"及其逻辑一方法论意义》,《江淮论坛》,1990年第4期
姚文放:《近代戏剧美学的开拓:王国维的戏剧美学思想》,《扬州师院学报》(哲社),1990年第4期
黄　霖:《王国维曲论与梁廷枏〈曲话〉》,《学术月刊》,1990

年第5期

程继红:《王国维的〈楚辞〉研究:近100年楚辞研究大系之一》,《上饶师专学报》,1991年第1期

杨坤绪:《中西美学融会的启端:王国维融会中西美学思想历程的考察》,《文艺研究》,1991年第1期

滕咸惠:《王国维与西方美学》,《文史哲》,1991年第1期

叶嘉莹:《论王国维词》,《四川大学学报》(哲社),1991年第1期

周锡山:《王国维小说理论述评》,《华东师范大学学报》(哲社),1991年第2期

李　威、刘永良:《从〈红楼梦评论〉到〈红楼梦辨〉:王国维、俞平伯评红刍议》,《内蒙古民族师院学报》(哲社版),1991年第3期

耿明奇:《王国维与王夫之文艺观比较》,《延安大学学报》(社科),1991年第3期

董　时:《从王国维与英伽登的思维模式看中西文论》,《青岛师专学报》,1991年第3期

张　方:《王国维古雅说辨识》,《华中师范大学学报》(哲社版),1991年第5期

彭修银:《王国维独创的美学范畴系统》,《晋阳学刊》,1991年第6期

周颂喜:《王国维"境界"说新议》,《求索》,1991年第6期

邹　华:《崇高的显示与起点的确立:王国维的美学思想》,《求是学刊》,1992年第1期

李建军:《论王国维的文学创作观》,《人文杂志》,1992年第1

期
佛　维:《〈王国维哲学美学佚文证补〉序言》,《扬州师院学报》,1992年第2期
张　健:《痛苦的游戏与虚幻的解脱:王国维喜剧美学思想批判》,《南京大学学报》,1992年第3期
马杭军:《论王国维的"无我之境"》,《浙江学刊》,1992年第3期
宋益乔:《论佛教对王国维、苏曼殊、李叔同思想和创作的影响》,《徐州师范学院学报》,1992年第4期
普　慧:《略论王国维的审美境界论》,《人文杂志》,1992年第4期
姚淦铭:《论王国维学术研究中的阙疑观》,《齐鲁学刊》,1992年第4期
杨国荣:《论王国维的哲学历程》,《华东师范大学学报》(哲社版),1992年第4期
佛　维:《〈王国维哲学美学佚文证补〉序言》,《扬州师院学报》,1992年第7期
钟明奇:《站在世纪文化之交的十字路口:王国维〈红楼梦评论〉的历史性贡献及其谬误》,《华东师范大学学报》(哲社版),1993年第2期
吕孝龙:《引进、融合与更新:王国维美学思想论》,《云南师范大学学报》(哲学社会科学),1993年第2期
单世联:《试上高峰窥皓月,可怜身是眼中人:对王国维与叔本华思想关系的全面考察》,《社会科学战线》,1993年第2期

崔海峰:《从比较美学看王国维的境界说》,《辽宁教育学院学报》,1993 年第 3 期

柯尊全:《王国维的古雅理论》,《湖北师范学院学报》(哲社版),1993 年第 5 期

孙维城:《对王国维"隔"与"不隔"的美学认识》,《文艺研究》,1993 年第 6 期

姚文放:《王国维与雨果的戏剧史研究之比较》,《艺术百家》,1994 年第 1 期

夏中义:《"天才说":从王国维到叔本华》,《社会科学》,1994 年第 1 期

李国春:《一种现象 两种认识——柏拉图与王国维灵感说比较》,《郴州师范高等专科学校学报》,1994 年第 1 期

单世联:《王国维之死与叔本华哲学》,《社会科学家》,1994 年第 3 期

段吉福:《掇拾生命的片羽芳华——关于王国维的零星札记》,《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1994 年 S3 期

孙蓉蓉:《王国维〈宋元戏曲考〉的研究方法》,《艺术百家》,1994 年第 3 期

夏中义:《〈王国维及其文学批评〉之批评》,《文艺理论研究》,1994 年第 4 期

姚淦铭:《王国维对宋代金石文化的阐释》,《中国典籍与文化》,1994 年第 4 期

柯汉琳:《王国维"有我之境"与"无我之境"新论》,《华南师范大学学报》,1994 年第 4 期

吴　蓓:《成也萧何,败也萧何——以"作者"为基点论王国维〈人间词〉》,《浙江学刊》,1994 年第 6 期
彭　杰:《王国维诗话创造》,《发明与革新》,1994 年第 8 期
姚淦铭:《论王国维对程瑶田学术的承继》,《江淮论坛》,1994 年第 6 期
《论王国维的近代学术时代特征之剖视》,《江西社会科学》,1994 年第 11 期
郭志今:《王国维早期的文学批评》,《浙江学刊》,1995 年第 1 期
蔡函甫:《论叔本华哲学对王国维的影响》,《华北电力大学学报》(社会科学版),1995 年第 1 期
王志明、潘世秀:《王国维文艺思想论纲》,《兰州教育学院学报》,1995 年第 1 期
张岂之:《王国维、陈寅恪的学术研究与马克思主义史学》,《清华大学学报》(哲学社会科学版),1995 年第 1 期
柏　丽:《王国维〈鹧鸪天〉词补释》,《中国文化》,1995 年第 2 期
刘德强:《重建王国维美学思想的宝库大厦——评周锡山著〈王国维美学思想研究〉》,《学术月刊》,1995 年第 2 期
夏中义:《隐性政治话语与王国维研究》,《中国比较文学》,1995 年第 2 期
王学海:《首届"海峡两岸王国维学术研讨会"召开》,《文学遗产》,1995 年第 2 期
祝鸿熹、叶　斌:《王国维对古文献所称"古文"的卓识》,《杭

州大学学报》(哲学社会科学版),1995年第2期

夏中义:《〈王国维诗学研究〉之研究》,《文艺理论研究》,1995年第2期

《王国维美学启示录》,《上海文化》,1995年第2期

王　珏:《哲学、法学、美学与红学研究:曹雪芹家世辨与其他》,《明清小说研究》,1995年第2期

王玉芳:《王国维"境界说"浅析》,《西北美术》,1995年第3期

童庆炳:《略论王国维的文艺思想体系及其现代意义》,《中国文化研究》,1995年第3期

姚淦铭:《王国维于高邮王氏之学的研究》,《古汉语研究》,1995年第3期

梁　涓:《从〈红楼梦评论〉看王国维的悲剧思想》,《广西大学学报》(哲学社会科学版),1995年第3期

夏中义:《叶嘉莹"基准"说与王国维"境界"说》,《世纪初的苦魂》,上海文艺出版社,1995年版

封祖盛、唐小华:《"无我之境"——王国维"境界论"的精华所在》,《深圳大学学报》(人文社会科学版),1995年第4期

夏中义:《王国维如何接受叔本华》,《学术月刊》,1995年第4期

崔海峰:《关于美的价值和艺术的自律——王尔德与王国维美学观的比较研究》,《辽宁大学学报》(哲学社会科学版),1995年第5期

陈鸿祥:《王国维研究二题》,《江海学刊》,1995年第6期

方光华:《王国维、陈寅恪的史学思想与近代新史学的理论建设》,《天津社会科学》,1995 年第 6 期

丁亚杰:《超越与悲剧:王国维〈红楼梦评论〉》,《元培学报》,第 2 期,1995 年 12 月

饶芃子:《中国文艺批评现代转型的起点:论王国维的〈红楼梦评论〉及其它》,《文艺研究》,1996 年第 1 期

陈维昭:《论红学中的价值学诠释维度》,《红楼梦学刊》,1996 年第 1 期

房鑫亮校注、刘寅生审订:《张元济致罗振玉、王国维函札一组》,《档案与史学》,1996 年第 1 期

郭志今:《王国维的艺术形式美理论——"古雅"说评析》,《临沂师专学报》,1996 年第 1 期

王学海:《作为文学批评家的王国维》,《浙江社会科学》,1996 年第 1 期

柯尊全:《论王国维的古雅理论——兼与贝尔的形式理论比较》,《东方论坛》,1996 年第 2 期

庄浩然:《中国近代喜剧美学之前驱——兼论王国维对西方近代喜剧美学的译介》,《福建师范大学学报》(哲学社会科学版),1996 年第 2 期

杨 耘:《西方哲学对王国维文化人格的影响》,《学术月刊》,1996 年第 2 期

陈君艳:《王国维与克罗齐美学思想的相似性》,《江苏教育学院学报》,1996 年第 2 期

刘 鑫:《现代意识的微光——王国维哲学的意义》,《清华大学学报》(哲学社会科学版),1996 年第 2 期

文碧芳:《王国维治学的精神取向与追求》,《嘉应大学学报》,1996年第2期

杨　耘:《论王国维的词创作——〈人间词〉》,《益阳师专学报》,1996年第2期

郭志今:《晚清启蒙思潮与王国维非功利文学论》,《浙江学刊》,1996年第2期

吴仁安、庄建国:《王国维并非为效忠清室而死》,《浙江学刊》,1996年第2期

周国林:《王国维"殉清说"补证》,《浙江学刊》,1996年第2期

李慈健:《生命哲学的艺术诠释——王国维美学思想综论》,《中州学刊》,1996年第3期

曹保合:《王国维的"真"与"浑"——〈人间词话〉读札》,《西北第二民族学院学报》(哲学社会科学版),1996年第3期

丁　鼎:《王国维、陈寅恪史学考据比较论》,《文史哲》,1996年第3期

徐安琪:《李清照〈词论〉与王国维〈人间词话〉之比较研究》,《广东职业技术师范学院学报》,1996年第3期

孙维城:《〈艺概〉对〈人间词话〉的直接启迪:王国维美学思想的传统文化精神》,《文艺研究》,1996年第3期

毕桂发:《王国维意境说理论体系臆解》,《河南教育学院学报》(哲学社会科学版),1996年第4期

姚淦铭、朱瑞芬:《论王国维的金文文书学》,《档案》,1996年第4期

顾祖钊:《论王国维的艺术至境观》,《浙江社会科学》,1996年第5期
王宝琳:《从境界的审美设定看王国维艺术哲学的逻辑生成》,《铁道师院学报》,1996年第5期
马良怀:《人生得一知己足矣——陈寅恪对王国维的理解》,《探索与争鸣》,1996年第5期
蔡锺翔、李哲理:《天才·超人·赤子——从王国维的作家论看中西文化的融合》,《社会科学战线》,1996年第5期
高小康:《领悟悲剧——王国维〈红楼梦评论〉研究》,《文艺理论研究》,1996年第5期
张 俊、沈治钧:《诗何以怨:〈红楼梦〉和〈围城〉的忧患意识》,《北京师范大学学报》(社科版),1996年第5期
宜 禾:《王国维的辫子》,《历史教学问题》,1996年第6期
唐登高:《论陶潜隐逸诗的极致境界——兼释王国维的“无我之境”》,《上海大学学报》(社会科学版),1996年第6期
刘德强:《论王国维的天才说》,《学术月刊》,1996年第9期
吴晋生、吴薇薇:《王国维〈周开国年表〉补正》,《学术研究》,1996年第12期
梁归智:《〈红楼梦〉研究的意义——世纪之交检讨“红学”》,《山西大学学报》(哲学社会科学版),1997年第1期
周仁政:《“古雅”说与王国维的审美范畴论——兼述王国维美学的理论特征》,《江苏社会科学》,1997年第1期
王晓真:《简评王国维的境界说》,《临沂师范学院学报》,1997

年第 1 期

刘怀荣:《王国维境界说对古典诗学的总结及其与兴的关联》,《中州学刊》,1997 年第 1 期

刘　烜:《王国维创造"新学语"的历史经验》,《文学评论》,1997 年第 1 期

黄近斋:《为王国维之死因进一解》,《安徽史学》,1997 年第 2 期

蒋英豪:《王国维与世界文学》,《复旦学报》(社会科学版),1997 年第 2 期

殷国明:《20 世纪中西文艺理论交流与王国维》,《嘉应大学学报》,1997 年第 2 期

徐宏图:《南戏的渊源、时代和发源地——纪念王国维诞辰 120 周年》,《戏文》,1997 年第 2 期

萧　心:《王国维的人生哲学》,《烟台师范学院学报》(哲学社会科学版),1997 年第 3 期

裴毅然:《也论鲁迅与王国维》,《中国现代文学研究丛刊》,1997 年第 2 期

张宗伟:《世纪之交的回顾——析〈红楼梦〉"诲淫"、"非淫"之争》,《红楼梦学刊》,1997 年第 3 期

姜国柱:《王国维的哲学观》,《中华文化论坛》,1997 年第 3 期

树　琴:《浅析王国维〈人间词话〉"境界说"》,《南京晓庄学院学报》,1997 年第 3 期

陈鸿祥:《绿水青山不会改 雨洗苍苔石兽间——王国维遗事遗著》,《文教资料》,1997 年第 3 期

罗守巽:《王国维与罗振玉》(原题《我所知的王观堂及其一家》),《文教资料》,1997年第3期
周　波:《康德"意象"说与王国维"意境"说之比较》,《中国比较文学》,1997年第4期
唐登高:《论陶潜隐逸诗的极致境界——兼释王国维的"无我之境"》,《呼兰师专学报》,1997年第4期
刘　琦:《论王国维文艺思想的演变》,《克山师专学报》,1997年第4期
王桂英:《从"无我之境"看王国维的美学思想》,《济宁师专学报》,1997年第4期
郭豫适:《王国维治学的思想和方法——纪念王国维诞生120周年、逝世70周年》,《红楼梦学刊》,1997年第4期
朱小爱:《论王国维"境界"说的一个相关范畴:真》,《长沙交通学院学报》,1997年第4期
梁　融:《王国维对我国当代文艺理论建设启发二题》,《江西教育学院学报》,1997年第4期
殷国明:《20世纪中西文艺理论交流与王国维》,《嘉应大学学报》,1997年第4期
白　盾:《〈红楼梦〉的最高评价:"宇宙之大著述"——评王国维〈红楼梦评论〉》,《汕头大学学报》(人文科学版),1997年第4期
陈维昭:《红学与20世纪学术思想》,《汕头大学学报》(人文科学版),1997年第5期
夏中义:《谒王国维书》,《文艺争鸣》,1997年第5期
曹保合:《谈王国维的审美观照论》,《赣南师范学院学报》,

1997年第5期

苏晓江:《谈王国维的"两种境界"说》,《河南社会科学》,1997年第5期

沈卫威:《关于王国维给胡适的一封书信》,《史学月刊》,1997年第5期

沈长云:《论殷周之际的社会变革——为王国维诞辰120周年及逝世70周年而作》,《历史研究》,1997年第6期

何晓明:《王国维、陈寅恪片论》,《史学月刊》,1997年第6期

姚淦铭:《〈王国维全集·书信〉校证》,《铁道师院学报》,1997年第6期

钱　竞:《王国维美学思想与晚清文学变革》,《文学评论》,1997年第6期

鲁西奇:《王国维〈红楼梦评论〉的哲学意蕴》,《东方文化》,1997年第6期

黄振萍:《纪念王国维诞辰120周年学术研讨会综述》,《文艺研究》,1997年第6期

吴　戈:《戏曲的定义与王国维的戏剧观》,《戏文》,1997年第6期

项文惠、钱国莲:《梁启超、章太炎、王国维之史学》,《浙江学刊》,1997年第6期

周一平:《王国维死因新探》,《学术月刊》,1997年第6期

温儒敏:《王国维〈红楼梦评论〉的"误读"价值》,《中国文化报》,1997年10月4日

张俊山:《想起了王国维》,《公安月刊》,1997年第12期

程文超:《发人深思的误读——重读王国维所想到的》,《广东社会科学》,1998 年第 1 期
曹保合:《谈王国维的构境方法论》,《广西教育学院学报》,1998 年第 1 期
周祖谦:《王国维“有我之境”美学特征辨析》,《河北师范大学学报》(哲学社会科学版),1998 年第 1 期
曹雷雨:《西学与中国现代诗学观念的缘起——王国维诗学发生学研究之一》,《雁北师范学院学报》,1998 年第 1 期
王振铎:《近现代中西方学术思想的立交桥——纪念王国维诞辰 120 周年》,《史学月刊》,1998 年第 1 期
王攸欣:《王国维“形式之美”论》,《中国文学研究》,1998 年第 1 期
李世众:《试论王国维的“境界说”》,《史林》,1998 年第 1 期
宗廷虎:《王国维的修辞理论》,《天中学刊》,1998 年第 1 期
张建国:《王国维与敦煌吐鲁番学》,《新疆地方志》,1998 年第 1 期
吴中胜:《论王国维古文论转换的理论、实践暨启示》,《赣南师范学院学报》,1998 年第 1 期
罗继祖:《罗振玉和王国维两家的财权》,《文教资料》,1998 年第 2 期
郝朴宁:《王国维“境界”理论的生成》,《云南师范大学学报》(哲学社会科学版),1998 年第 2 期
梅琼林:《论王国维对二十世纪楚辞学研究的理论贡献》,《学术论坛》,1998 年第 2 期

钱士新:《王国维美学思想浅析》,《西北师大学报》(社会科学版),1998 年第 2 期

王学海:《关于年谱编撰的新思考——兼述陈鸿祥先生的〈王国维年谱〉》,《学海》,1998 年第 2 期

张新颖:《王国维现代意识的变动过程》,《文艺理论研究》,1998 年第 2 期

胡淑芳:《王国维中国戏剧起源论辨析》,《湖北师范学院学报》(哲学社会科学版),1998 年第 2 期

周祖谦:《王国维"境界"说与"兴趣""神韵"说之关系试解》,《河北学刊》,1998 年第 2 期

赵逵夫:《悲剧人生的自我观照——读王国维的〈浣溪沙(山寺微茫)〉》,《甘肃高师学报》,1998 年第 2 期

李慈健:《王国维:超功利主义批评家》,《海南师范学院学报》(人文社会科学版),1998 年第 2 期

高颖虹:《王国维创立"境界说"的启示》,《福建论坛》(文史哲版),1998 年第 3 期

梅琼林:《王国维与"三重证据法"》,《民族艺术》,1998 年第 3 期

曾光光、路云辉:《王国维、席勒"游戏说"之辨析》,《雁北师范学院学报》,1998 年第 3 期

李日东:《况周颐、王国维词学观比较》,《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版),1998 年第 3 期

杨立民:《论王国维与朱光潜的"境界"观》,《晋阳学刊》,1998 年第 3 期

张　弘:《中西文化张力下的王国维美学》,《江海学刊》,1998

年第4期
周锡山:《论王国维的曲学和西学》,《中国比较文学》,1998年第4期
姚淦铭:《论王国维的上古成语研究》,《铁道师院学报》,1998年第5期
陈鸿祥:《王国维与“戊戌变法”》,《学海》,1998年第5期
李哲理:《王国维“境界说”的理论贡献》,《天津师大学报》(社会科学版),1998年第6期
董　馨:《王国维与20世纪中国文论》,《文艺争鸣》,1998年第6期
王宝琳:《哲学的内在矛盾及其向诗学的转换——从王国维同席勒的某些相似说起》,《铁道师院学报》,1998年第6期
姚小鸥:《〈公莫舞〉与王国维中国戏剧成因外来说》,《文艺研究》,1998年第6期
周锡山:《论王国维的伟大学术成就对当代世界的价值》,《广州师院学报》,1998年第8期
赵庆麟:《王国维人生哲学试析》,《学术月刊》,1988年第12期
沈祖安:《纪念王国维引起的思考》,《了望》,1998年第17期
张　军:《试论王国维“古雅说”的美学意义》,《成都师范高等专科学校学报》,1999年第1期
桂彦南:《意境:艺术创作与鉴赏的圭臬——读王国维的〈人间词话〉》,昆明大学学报,1999年第1期
吴仰湘:《论王国维对中国近代学术的三大贡献》,《湖南师范

大学社会科学学报》,1999 年第 1 期

曾昭式:《“可爱”与“可信”——论王国维关于逻辑学的二难困境》,《人文杂志》,1999 年第 1 期

张家英:《王国维〈太史公行年考〉补证三则》,《哈尔滨师专学报》,1999 年第 1 期

王学海:《王国维“殉文化说”质疑》,《江苏教育学院学报》(社会科学版),1999 年第 1 期

赵玥萍:《王国维、叔本华美学观管窥》,《南昌航空工业学院学报》(社会科学版),1999 年第 1 期

吴冬艳:《以外化内　中西交融——关于王国维在中西文化碰撞中的选择》,《辽宁大学学报》(哲学社会科学版),1999 年第 1 期

俞晓红:《昨夜西风凋碧树——王国维〈红楼梦评论〉解说之一》,《红楼梦学刊》,1999 年第 2 期

刘丽辉:《着一“真”字境界全出——简论王国维“境界说”的主导因素》,《昆明大学学报》,1999 年第 2 期

滕咸惠:《王国维对西方哲学和美学的介绍和接受述评》,《黄河科技大学学报(民办教育研究专号)》,1999 年第 2 期

王攸欣:《王国维朱光潜接受西方美学方式比较研究》,《中国文学研究》,1999 年第 2 期

苏志宏:《论王国维、陈寅恪的文化史观》,《中州学刊》,1999 年第 2 期

陈　方:《论王国维运用文物档案考经证史的开创意义》,《学术研究》,1999 年第 2 期

徐志啸:《王国维古典文学研究中的外来影响》,《学术月刊》,1999年第2期

李丰友:《中西文化冲突的悲剧——王国维自沉新论》,《安徽教育学院学报》,1999年第3期

王志明、潘世秀:《王国维境界说的历史贡献》,《兰州教育学院学报》,1999年第3期

姚淦铭:《论王国维的孔子研究》,《铁道师院学报》,1999年第3期

雪　林:《王国维及其〈谕葬张勋碑文〉》,《文教资料》,1999年第3期

严　复:《王国维、胡适的异同》,《文艺理论研究》,1999年第3期

代　迅:《成功与失误:王国维融汇中西文论的最初尝试》,《文艺理论研究》,1999年第3期

赵利民:《王国维悲观主义人生观成因新探》,《文史哲》,1999年第3期

吴　蓓:《无可奈何花落去——以文本为基点论王国维〈人间词〉》,《浙江学刊》,1999年第3期

籍成山:《王国维"意境说"浅论》,《昌潍师专学报》,1999年第3期

陈圣生:《王国维的比较文学批评》,《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版),1999年第4期

俞晓红:《为伊消得人憔悴——王国维〈红楼梦评论〉解说之二》,《红楼梦学刊》,1999年第4期

高迎刚:《王国维的学术生涯与人格追求之关系新探》,《淄博

学院学报》(社会科学版),1999年第4期

胡绍棠:《世纪之交的回眸与瞻望》,《红楼梦学刊》,1999年第4期

鲁西奇:《论王国维之保守》,《近代史研究》,1999年第4期

张秋红:《中西美学思想及其批评方法的继承、融合与发展初探——王国维〈人间词话〉"境界说"解析》,《学术探索》,1999年第4期

蒋连根:《王国维的儿女们》,《台声》,1999年第4期

张国义:《王国维的治史通识——以〈殷周制度论〉为考察个案》,《历史教学问题》,1999年第4期

潘繁生:《王国维的古雅说与康德的机械艺术论——兼论古雅说的美学价值及其意义》,《淮阴师范学院学报》(哲学社会科学版),1999年第5期

吴中胜:《王国维文论研究中的科学精神》,《赣南师范学院学报》,1999年第5期

赵利民:《论王国维悲剧观的实质——兼评与之相关的两个观点》,《山东社会科学》,1999年第5期

鲁西奇:《王国维的学术观》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版),1999年第5期

赵义山:《王国维元曲考源补正》,《文学遗产》,1999年第5期

乔志航:《王国维哲学思想的构成与意义》,《天津社会科学》,1999年第6期

俞晓红:《20世纪上半叶红学批评专论述评》,《安徽师范大学学报》(人文社会科学版),2000年第1期

孙伟科:《20 世纪红学研究的启示》,《红楼梦学刊》,2000 年第1期

李建中:《王国维的人格悲剧与人格理论》,《中南民族学院学报》(人文社会科学版),2000 年第 1 期

朱建明:《王国维南戏论述之再认识——兼论宋戏文与元明南戏》,《艺术百家》,2000 年第 1 期

冯健民:《论中国戏曲成熟之标志——王国维"戏曲大成于元代"说补证》,《艺术百家》,2000 年第 1 期

周锡山:《冯友兰的王国维研究述评》,《徐州师范大学学报》(哲学社会科学版),2000 年第 1 期

易 容:《王国维的人生"欲"与"美"及梁启超的"趣味"说》,《社会科学战线》,2000 年第 1 期

杜寒风:《王国维美学与 20 世纪中国美学》,《思想战线》,2000 年第 1 期

陈 同:《王国维与上海》,《史林》,2000 年第 1 期

林可济:《创造性思维的发展过程——从王国维的〈人间词话〉说起》,《福建师范大学学报》(哲学社会科学版),2000 年第 1 期

冯健民:《老话重提——再论王国维关于"戏剧"与"戏曲"二词的区分》,《东南大学学报》(哲学社会科学版),2000 年第 1 期

刘晓光:《寄托 意境 隔——周济"寄托"说及王国维意境理论的几个概念》,《北京教育学院学报》,2000 年第 1 期

赵建忠:《红学研究中的史料还原与思辨索原——兼论新世纪红学的范式选择》,《红楼梦学刊》,2000 年第 2 期

范秋潮:《王国维标举"不隔"的有机整体批评系统》,《福建论坛》(文史哲版),2000 年第 2 期

何　郁:《梁启超〈论小说与群治之关系〉和王国维〈红楼梦评论〉之比较批评》,《东方论坛》,2000 年第 2 期

乔志航:《王国维学术思想与日本中介资源问题》,《江汉论坛》,2000 年第 2 期

马宝珠:《新历史考证学的开山——王国维》,《历史教学》,2000 年第 2 期

熊元义:《钱锺书与王国维近半个世纪的对话》,《戏曲艺术》,2000 年第 2 期

吕明涛:《王国维与中国古籍丛书的东传》,《图书馆工作与研究》,2000 年第 2 期

石志明:《王国维"境界说"与中西美学的会通》,《广播电视大学学报》(哲学社会科学版),2000 年第 3 期

庞国栋:《从古代文论看王国维的意境说》,《重庆广播电视大学学报》,2000 年第 3 期

张节末:《法眼、"目前"和"隔"与"不隔"——论王国维诗学的一个禅学渊源》,《文艺研究》,2000 年第 3 期

张哲俊:《王国维〈红楼梦评论〉与古典文学理论》,《红楼梦学刊》,2000 年第 3 期

白　盾:《红学论争的世纪回眸》,《红楼梦学刊》,2000 年第 4 期

赵建忠:《二十世纪红学流派的冲突对垒与磨合重构——兼论新世纪红学流派的发展态势》,《红楼梦学刊》,2000 年第 4 期

刘雪燕:《王国维与道——〈人间词话〉中的庄子思想》,《滨州教育学院学报》,2000 年第 4 期

陈望衡:《王国维的美学本体论》,《长沙电力学院学报》(社会科学版),2000 年第 4 期

张天曦:《审美:痛苦人生的解脱之路——叔本华的美论及其对王国维的影响》,《贵州大学学报》(社会科学版),2000 年第 4 期

赵建忠:《二十世纪红学研究的历史反思》,《天津师大学报》(社会科学版),2000 年第 5 期

蠡　木:《也说王国维自沉昆明湖》,《贵州文史天地》,2000 年第 5 期

黄开发:《王国维的文学功用观及其现代性》,《江淮论坛》,2000 年第 5 期

秦安红:《王国维意境说对王昌龄意境说的继承和发展》,《晋阳学刊》,2000 年第 5 期

陈　芳、张天曦:《王国维对中国美学的贡献》,《复旦学报》(社会科学版),2000 年第 6 期

蔡德贞:《红学史描述的新尝试——评陈维昭著〈红学与二十世纪学术思想〉》,《广东社会科学》,2000 年第 6 期

赵利栋:《〈古史辨〉与〈古史新证〉——顾颉刚与王国维史学思想的一个初步比较》,《浙江学刊》,2000 年第 6 期

傅正玲:《红楼梦的研究路向探究——谈王国维的〈红楼梦评论〉》,台湾《鹅湖月刊》,第 301 期,2000 年 7 月

蔡仲德:《四论王国维的死因》,《中华读书报》,2000 年 9 月 13 日

杨玉昌:《论叔本华和王国维的哲学转向》,《中共浙江省委党校学报》,2001 年第 1 期

文必方:《论康德哲学对王国维治学中精神取向的影响》,《新疆大学学报》(社会科学版),2001 年第 1 期

雒　莉:《王国维"境界说"浅析》,《唐都学刊》,2001 年 S1 期

康梅钧:《试论王国维诗学理论对中国当代文论话语建设的启示》,《井冈山师范学院学报》,2001 年第 1 期

吕玉华、白振奎:《梁启超与王国维治学特点比较》,《江淮论坛》,2001 年第 1 期

杨玉昌:《论叔本华和王国维对东西方哲学的融会》,《河北学刊》,2001 年第 1 期

高　扬:《王国维的启蒙思想与近代德国哲学》,《船山学刊》,2001 年第 1 期

杨柏岭:《况周颐、王国维词学思想比较研究》,《安徽教育学院学报》,2001 年第 1 期

蒋永青:《关于王国维"势力之欲"的几个问题》,《广西师范大学学报》(哲学社会科学版),2001 年第 2 期

卓希惠:《从〈人间词话〉看王国维对五代词的评价》,《喀什师范学院学报》,2001 年第 2 期

任君庆:《心灵契合:王国维之受叔本华影响简析》,《宁波职业技术学院学报》,2001 年第 2 期

李　钧:《王国维与中国现代学统》,《学术界》,2001 年第 2 期

杨　彬、宁俊红:《学术史视野中的二十世纪红学研究——评陈维昭〈红学与二十世纪学术思想〉》,《明清小说研

究》,2001 年第 2 期
纪永贵:《20 世纪红学大事编年记略》,《池州师专学报》,2001 年第 2 期
林同华:《20 世纪的"红学":解读、反思与展望(上)》,《学术月刊》,2001 年第 3 期
蔡苏龙:《王国维死因之心因探析》,《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版),2001 年第 3 期
张天曦:《论王国维意境说的理论意义》,《山西师大学报》,2001 年第 3 期
李虎子:《二十世纪王国维文学批评研究综述》,《培训与研究——湖北教育学院学报》,2001 年第 3 期
刘雪燕:《王国维自沉原因综述》,《滨州师专学报》,2001 年第 3 期
马军英:《第二形式——王国维"古雅"说和康德美学思想的关系》,《东方艺术》,2001 年第 3 期
张新颖:《现代意识与个体性承担——王国维寻求"慰藉"的精神简历》,《杭州师范学院学报》(社会科学版),2001 年第 3 期
傅蓉蓉:《从近代转型看王国维词学理论》,《零陵师范高等专科学校学报》,2001 年第 4 期
于建胜:《传统的继承与中西的融合——王国维美学思想浅论》,《青岛大学师范学院学报》,2001 年第 4 期
葛桂录:《论王国维的西方文学家传记》,《贵州师范大学学报》(社会科学版),2001 年第 4 期
解国旺:《毁灭与新生——王国维和鲁迅文化走向探源》,《河

南师范大学学报》(哲学社会科学版),2001 年第 4 期

卓希惠:《从〈人间词话〉看王国维对五代词的评价》,《广西教育学院学报》,2001 年第 4 期

蒋永青:《从"审美"视域走向"境界"——论王国维的"知力意志"说》,《思想战线》,2001 年第 4 期

刘国贞:《中西合璧　融会贯通——评王国维折中的天才说》,《山东省农业管理干部学院学报》,2001 年第 4 期

蒋永青:《"最深之意义"——王国维"境界"说的人生意义维向论》,《山西大学学报》(哲学社会科学版),2001 年第 4 期

陈利娟:《貌离神合　殊途同归——论周济、王国维对温庭筠、韦庄、李煜词的评价》,《新乡师范高等专科学校学报》,2001 年第 4 期

赵建章:《王国维美的本质观》,《烟台大学学报》(哲学社会科学版),2001 年第 4 期

傅惠生:《王国维的小说研究》,《中国文学研究》,2001 年第 4 期

于建胜、刘春蕊:《王国维"为学三变"缘由探析》,《中州学刊》,2001 年第 4 期

张洪波:《〈红楼梦评论〉的现代方法论意义》,《红楼梦学刊》,2001 年第 4 期

林同华:《20 世纪的"红学":解读、反思与展望(下)》,《学术月刊》,2001 年第 4 期

杜景华:《二十世纪红学历程》,《学术交流》,2001 年第 5 期
徐志清:《浅谈王国维在中国文论现代转换中的作用》,《咸宁师专学报》,2001 年第 5 期
戴明玺:《王国维与二十世纪初的中国哲学》,《聊城师范学院学报》(哲学社会科学版),2001 年第 5 期
程亚林:《王国维悲剧说钱评辨析》,《文艺理论研究》,2001 年第 5 期
华德柱:《孤独的先行者——王国维中国古代小说研究论略》,《湖南社会科学》,2001 年第 5 期
蔡苏龙、胡桂芳:《学术与政治碰撞的悲剧:王国维死因之心态探析》,《湖南社会科学》,2001 年第 5 期
宋志明、孙小金:《王国维与实证原则》,《吉林大学社会科学学报》,2001 年第 5 期
蔡苏龙:《王国维自沉原因新探》,《泉州师范学院学报》,2001 年第 5 期
颜德如:《王国维阅尽人间色》,《21 世纪》,2001 年第 5 期
宣庆坤:《从"古雅"、"境界"理论论王国维与中国美学》,《安徽大学学报》(哲学社会科学版),2001 年第 6 期
唐小华:《王国维之死及其文化意义》,《深圳大学学报》(人文社会科学版),2001 年第 6 期
陈　竹:《王国维以"自然"为本体的艺术范畴系统论》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版),2001 年第 6 期
郭启宏:《夜读王国维》,《剧本》,2001 年第 7 期
许　铮:《王国维在戏曲方面的贡献》,《云南政协报》,2001 年 9 月 22 日

梁　涓:《王国维“境界说”及其与叔本华美学之关系》,《江汉论坛》,2001年第11期

李建明:《王国维〈红楼梦评论〉探析》,《江西社会科学》,2001年增刊

郭玉雯:《王国维〈红楼梦评论〉与叔本华哲学——兼论西方理论与中国文本之间的问题》,《中国经典诠释传统》,台湾,喜马拉雅研究发展基金会,2002年版

姜文振:《王国维对文艺美学现代性建构的贡献》,《河北师范大学学报》(哲学社会科学版),2002年第1期

符　静:《王国维的史学思想及其贡献》,《湘潭大学社会科学学报》,2002年S1期

徐乐军:《论温、韦、李词之影响——从王国维〈人间词话〉评语谈起》,《广东农工商职业技术学院学报》,2002年第1期

张世宏:《王国维对宋杂剧的误解》,《中州学刊》,2002年第1期

成海鹰:《王国维传介叔本华哲学的世纪回眸》,《长沙电力学院学报》(社会科学版),2002年第2期

姚淦铭:《论王国维学术研究的哲学思辨特性(上)》,《河北科技大学学报》(社会科学版),2002年第2期

马茅赓:《传统人格模式与王国维境界说》,《华东船舶工业学院学报》(社会科学版),2002年第2期

朱崇才:《中国现代诗学的理论贫困——从王国维〈人间词话〉及胡适〈词选〉谈起》,《南京师范大学文学院学报》,2002年第2期

赵利栋:《王国维与〈东山杂记〉〈二牖轩随录〉——兼论王国维的学术转向》,《浙江社会科学》,2002年第2期

戚真赫:《以"可信"求"可爱"——由一个命题的文本解析探及王国维的理念世界》,《中国文化研究》,2002年第2期

刘　石:《王国维的词学研究》,《南京师范大学文学院学报》,2002年第2期

马正平:《作为时空之美的"古雅"——王国维"古雅"说审美本质初探》,《四川师范大学学报》(社会科学版),2002年第2期

于建胜:《康有为、章太炎、王国维师法西学之异同》,《山东师范大学学报》(人文社会科学版),2002年第2期

王庆祥:《罗振玉王国维与溥仪》,《团结报》,2002年3月26日、28日

王　敏:《言近旨远 动摇人心——王国维〈水龙吟·杨花〉赏析》,《语文学刊》,2002年第3期

吴　艳:《追寻"可爱"而"可信"的存在方式——王国维文学研究的生态价值》,《江汉大学学报》(人文社会科学版),2002年第3期

盛邦和:《王国维学术三变及其与"古史抹杀论"的明确界限》,《兰州大学学报》(社会科学版),2002年第3期

朱永香:《论"有我之境""无我之境"与王国维》,《零陵师范高等专科学校学报》,2002年第3期

姚淦铭:《论王国维学术研究的哲学思辨特性(下)》,《河北科技大学学报》(社会科学版),2002年第3期

赵利栋:《传统宇宙观的崩溃与王国维早年的思想危机》,《孔子研究》,2002 年第 4 期

米学军:《王国维倡导“游戏说”的历史贡献》,《信阳师范学院学报》(哲学社会科学版),2002 年第 4 期

周溶泉:《王国维〈人间词话〉例评》,《南通师范学院学报》(哲学社会科学版),2002 年第 4 期

阎文杰:《王国维与中国近代文学批评、美学思想的转型》,《陕西师范大学继续教育学报》,2002 年第 4 期

董　馨:《王国维文论的现代转型及其当代意义——全球化语境中中国文论的必然选择》,《中国文学研究》,2002 年第 4 期

徐凤霞:《浅谈王国维治史》,《沈阳教育学院学报》,2002 年第 4 期

夏建军:《论古雅作为一种审美范畴——对王国维古雅说的一种符号学诠释》,《常熟高专学报》,2002 年第 5 期

刘　宁:《王国维“意境论”学术价值探讨》,《东方论坛》,2002 年第 5 期

王庆祥:《罗振玉的政治生涯和学术成就——〈罗振玉王国维往来书信〉校注札记》,《社会科学战线》,2002 年第 5 期

沈颂金:《王国维的汉晋木简研究——兼谈与“二重证据法”形成之关系》,《南都学坛》,2002 年第 6 期

谭广旭:《王国维与西方文化》,《理论与创作》,2002 年第 6 期

骆冬青:《有学问的文艺学——从王国维到陈寅恪》,《文学评

论》,2002 年第 6 期
朱忠元、刘朝霞:《王国维美学思想略论》,《洛阳师范学院学报》,2002 年第 6 期
向卫国:《"境界"新论——并议王国维之审美价值观及其二律背反》,《前沿》,2002 年第 7 期
曹辛华:《王国维与胡适词学观异同辨析》,《学术研究》,2002 年第 7 期
雨　迟:《王国维治学三境界》,《人民政协报》,2002 年 12 月 24 日
李　伟:《王国维"戏剧"、"戏曲"内涵之我见——与冯健民先生商榷》,《东南大学学报》(哲学社会科学版),2003 年第 1 期
张　煜:《论王国维〈屈子文学之精神〉中"想象说"的意义》,《广州大学学报》(社会科学版),2003 年第 1 期
高迎刚:《王国维学术转向之深层动因新探》,《淮南师范学院学报》,2003 年第 1 期
于闽梅:《一九二七:王国维的辫子——辫子、身体与政治》,《文艺理论与批评》,2003 年第 1 期
宋俊华:《王国维的戏曲概念》,《戏曲艺术》,2003 年第 1 期
陈鸿祥:《王国维在文艺美学上的三大论说》,《徐州师范大学学报》(哲学社会科学版),2003 年第 1 期
余荣虎:《天才的诗意凝眸——谈谈王国维哲学思想的根源》,《华夏文化》,2003 年第 1 期
孙　谦:《试谈王国维的"境界"说——读〈人间词话〉随笔》,《龙岩师专学报》,2003 年第 1 期

潘知常:《为美学补“神性”:从王国维“接着讲”——在阐释中理解当代生命美学》,《民族艺术研究》,2003 年第 1 期

张青运:《王国维美学范畴论》,《南通师范学院学报》(哲学社会科学版),2003 年第 1 期

刘聪颖:《论王国维之“古雅”说》,《邯郸师专学报》,2003 年第 1 期

赖瑞云:《王国维“无用之用”文学教育理论三层内涵试析》,《文艺理论研究》,2003 年第 1 期

赵志方:《析王国维“境界”说之“隔”与“不隔”》,《襄樊职业技术学院学报》,2003 年第 1 期

于建胜、刘春蕊:《试论王国维人生悲剧的必然性》,《青岛大学师范学院学报》,2003 年第 1 期

杨淑芳:《王国维悲剧结局的理性之光》,《平原大学学报》,2003 年第 1 期

胡文彬:《跨世纪的思考——写在二十世纪“百年红学”的扉页上》,《红楼梦学刊》,2003 年第 2 期

郑国岱:《王国维小说创作理论述评》,《华南师范大学学报》(社会科学版),2003 年第 2 期

杜　卫:《“无用之用”:王国维“学术独立”论辨析》,《文学评论》,2003 年第 2 期

王向清、周黄琴:《王国维紧张人生解读》,《杭州师范学院学报》(社会科学版),2003 年第 2 期

康梅钧:《王国维文学美学思想中的德国因素》,《井冈山师范学院学报》,2003 年第 2 期

万志海:《真情、真理和理想——王国维文艺价值观论略》,《江汉大学学报》(人文科学版),2003 年第 2 期

程金海:《"心性论"与王国维美学思想——以"境界说"为例》,《赣南师范学院学报》,2003 年第 2 期

王　定:《论王国维先生的古雅说》,《中国文学研究》,2003 年第 2 期

张　煜:《传统屈骚批评的超越——论王国维〈屈子文学之精神〉中"想象说"的意义》,《中国文学研究》,2003 年第 2 期

杨　锏、张艳丽:《论〈红楼梦评论〉的小说批评特征》,《西安电子科技大学学报》(社会科学版),2003 年第 2 期

郑园珺:《从读诗到读心》,《海南师范学院学报》,2003 年第 2 期

荣新江:《狩野直喜与王国维——早期敦煌学史上的一段佳话》,《敦煌学辑刊》,2003 年第 2 期

程相占:《王国维的意境论与境界说》,《文史哲》,2003 年第 3 期

刘永良:《从〈红楼梦评论〉到〈红楼梦辨〉——王国维、俞平伯评红的贡献与不足》,《温州师范学院学报》,2003 年第 3 期

周文玖:《关于王国维的〈古史新证〉和唐兰先生的〈序〉》,《史学史研究》,2003 年第 3 期

许殿才:《王国维死因新证》,《安徽史学》,2003 年第 3 期

王海涛:《刘熙载与王国维美学方法比较论》,《乐山师范学院学报》,2003 年第 3 期

刘士林:《王国维咏史诗与其上古文史之学的关联研究》,《人文杂志》,2003 年第 4 期

陈晓春:《王国维"境界论"述评》,《四川师范大学学报》(社会科学版),2003 年第 4 期

陈鸿祥:《王国维与"仓圣明智大学"及其〈经学概论〉——〈王国维新传〉片断》,《嘉兴学院学报》,2003 年第 4 期

夏中义:《王国维人本—艺术美学的结构与意义》,《嘉兴学院学报》,2003 年第 4 期

富　华:《人本自觉与学术独立——论青年王国维的个体生命意识》,《嘉兴学院学报》,2003 年第 4 期

张节末:《纯粹直观与境界—意境——王国维中国美学理念探本》,《浙江大学学报》(人文社会科学版),2003 年第 4 期

胡　琳:《从王国维的〈人间词话〉谈诗歌的意境创设》,《达县师范高等专科学校学报》,2003 年第 4 期

成　涛:《情感——建构境界的灵魂——浅议王国维的"有我之境"与"无我之境"》,《湖南工业职业技术学院学报》,2003 年第 4 期

郑国岱:《王国维小说理论的易学探源》,《钦州师范高等专科学校学报》,2003 年第 4 期

吴振华:《王国维两宋词论的偏颇》,《南阳师范学院学报》,2003 年第 5 期

张恒俊:《王国维"二重证据法"在历史研究中的运用》,《经济与社会发展》,2003 年第 5 期

李昌银:《王国维翻译思想概述》,《云南民族大学学报》(哲社版),2003 年第 5 期
王轻鸿:《王国维和文学人类学思想的发生》,《荆门职业技术学院学报》,2003 年第 5 期
郑国岱:《王国维小说批评的圆照法论略》,《零陵学院学报》,2003 年第 5 期
张青运:《释王国维"境界说"中的"真"》,《江南大学学报》,2003 年第 6 期
李　菁:《从社会学角度看王国维之死》,《怀化学院学报》,2003 年第 6 期
郭启鸿:《夜读王国维》,《河南日报》,2003 年 11 月 7 日
陈春波:《简论王国维美学的现代性》,《山西高等学校社会科学学报》,2004 年第 1 期
马　睿:《走向后经学时代的文学之思——关于王国维文学研究的重新认识》,《西南师范大学学报》,2004 年第 1 期
高颖娜:《王国维的"境界说"浅谈》,《株洲师范高等专科学校学报》,2004 年第 1 期
杜　卫:《王国维与中国美学的现代转型》,《中国社会科学》,2004 年第 1 期

论著部分

王国维著,徐调孚校注:《校注人间词话》,上海,开明书店,1948 年印行;北京,人民文学出版社,1960 年版

王德毅:《王国维年谱》,北京,中国学术著作奖助委员会,1967年版

王国维:《王国维戏曲论文集》,北京,中国戏剧出版社,1957年版

郭绍虞主编:《中国近代文论选》,北京,人民文学出版社,1959年版

缪　越:《诗词散论:王静安与叔本华》,台湾,开明书店,1966年版

蒋英豪:《王国维文学及文学批评》,香港,中文大学崇基学院华国学会,1974年版

王宗乐:《苕华词与人间词话述评》,台湾,东大图书公司,1976年版

李泽厚:《中国近代思想史论》,北京,人民出版社,1979年版

郭绍虞主编:《中国历代文论选》,上海,上海古籍出版社,1980年版

周策纵:《论王国维人间词》,台湾,时报出版事业有限公司,1980年版

郑振铎主编:《中国文学研究》,上海,上海书店,1981年版

陈元晖:《王国维与叔本华哲学》,北京,中国社会科学出版社,1981年版

敏　泽:《中国文学理论批评史》,北京,人民文学出版社,1981年版

周勋初:《中国文学批评史》,武汉,长江文艺出版社,1981年版

郭豫适:《红楼梦研究小史稿及续稿》,上海,上海文艺出版

社,1981 年版
韩进廉:《红学史稿》,石家庄,河北人民出版社,1981 年版
王国维著,藤咸惠校注:《人间词话新注》,济南,齐鲁书社,1981 年版
王国维著,靳德俊笺证,蒲菁补笺:《人间词话》,成都,四川人民出版社,1981 年版
黄　霖选注:《中国历代小说论著选》,南昌,江西人民出版社,1982 年版
萧　艾笺校:《王国维评传》,杭州,浙江文艺出版社,1983 年版
姚柯夫编:《〈人间词话〉及评论汇编》,北京,书目文献出版社,1983 年版
吴　泽主编:《王国维学术研究论集》,上海,华东师范大学出版社,1983 年版
徐文雨:《〈人间词话〉讲疏》,成都,成都古籍书店影印,1983 年版
萧　艾笺校:《王国维诗词笺校》,长沙,湖南人民出版社,1984 年版
吴　泽主编:《王国维全集·书信》,北京,中华书局,1984 年版
钱锺书:《谈艺录》,北京,中华书局,1984 年版
王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史(下)》,上海,上海古籍出版社,1985 年版
聂振斌:《王国维美学思想述评》,沈阳,辽宁大学出版社,1986 年版

霍松林主编:《中国近代文论名篇详注》,贵阳,贵州人民出版社,1986年版
周锡山编校:《王国维文学美学论著集》,太原,北岳文艺出版社,1987年版
佛　雏:《王国维诗学研究》,北京,北京大学出版社,1987年版
周锡山编校:《王国维文学美学论著集》,太原,北岳文艺出版社,1987年版
刘刚强编:《王国维美论文选》,长沙,湖南人民出版社,1987年版
卢善庆:《王国维文艺美学观》,贵阳,贵州人民出版社,1988年版
陈鸿祥:《王国维与文学》,西安,陕西人民出版社,1988年版
任访秋主编:《中国近代文学史》,开封,河南大学出版社,1988年版
陈元晖:《论王国维》,长春,东北师范大学出版社,1989年版
朱恩彬主编:《中国文学理论史概要》,济南,山东文艺出版社,1989年版
洪国梁:《王国维著述编年提要》,台湾,大安出版社,1989年版
黄　霖、韩同文选注:《中国历代小说论著选》,南昌,江西人民出版社,1990年版
祖保泉:《王国维与人间词话》,上海,上海古籍出版社,1990年版
孙敦恒编:《王国维年谱新编》,北京,中国文史出版社,1991

年版
云　告:《从老子到王国维》,长沙,湖南出版社,1991 年版
叶程义:《王国维词论研究》,文史哲出版社,1991 年版
张本楠:《王国维美学思想研究》,台北,文津出版社,1992 年版
黄　霖:《近代文学批评史》,上海,上海古籍出版社,1993 年版
王国维原著,佛雏校辑:《王国维哲学美学论文辑佚》,上海,华东师范大学出版社,1993 年版
陈子谦:《钱学论》,北京,教育科学出版社,1994 年版
夏中义:《世纪初的苦魂》,上海,上海文艺出版社,1995 年版
周锡山:《王国维美学思想研究》,北京,中国社会科学出版社,1995 年版
王运熙主编:《中国文论选·近代卷》,南京,江苏文艺出版社,1996 年版
袁英光、刘寅生编:《王国维年谱长编》,天津,天津人民出版社,1996 年版
刘　烜:《王国维评传》,南昌,百花洲文艺出版社,1996 年版
佛　雏编:《王国维学术文化随笔》,北京,中国青年出版社,1996 年版
白　盾主编:《红楼梦研究史论》,天津,天津人民出版社,1997 年版
陈平原、夏晓虹主编:《二十世纪中国小说理论资料》,北京,北京大学出版社,1997 年版
姚淦铭编:《王国维文集》,北京,中国文史出版社,1997 年版

徐洪兴编选:《求善求美求真:王国维文选》,上海,上海远东出版社,1997 年版

王国维著,傅杰编校:《王国维论学集》,北京,中国社会科学出版社,1997 年版

叶嘉莹:《王国维及其文学批评》,石家庄,河北教育出版社,1997 年版

王旭川、马国辉:《中国近代小说思想》,上海,华东师大出版社 1997 年版

雷绍锋:《王国维读书生涯》,武汉,长江文艺出版社,1997 年版

陈平原、王　枫编:《追忆王国维》,北京,中国广播电视出版社,1997 年版

雪　克、卢向前编:《王国维学术论著》,杭州,浙江人民出版社,1998 年版

陈鸿祥:《王国维传》,北京,团结出版社,1998 年版

王攸欣:《选择·接受与疏离》,北京,三联书店,1999 年版

鲁西奇:《纯粹的学者王国维》,武汉,湖北教育出版社,1999 年版

刘克苏:《失行孤雁——王国维别传》,北京,华夏出版社,1999 年版

马　华等:《王国维诗词解析》,长春,吉林文史出版社,1999 年版

袁英光:《新史学的开山:王国维评传》,上海,上海人民出版社,1999 年版

周一平、沈茶英:《中西文化交汇与王国维学术成就》,上海,

学林出版社,1999 年版
李庆本:《走出混沌:王国维读书与治学道路》,郑州,中原农民出版社,1999 年版
劳舒编:《王国维书话》,杭州,浙江人民出版社,1999 年版
刘梦溪:《红楼梦与百年中国》,石家庄,河北教育出版社,1999 年版
陈永正校注:《王国维诗词全编校注》,广州,中山大学出版社,2000 年版
王庆祥、萧立文校注:《罗振玉王国维往来书信》,北京,东方出版社,2000 年版
陈　同:《王国维:悲情学人》,上海,上海教育出版社,2000 年版
赵利栋编:《王国维学术随笔》,北京,社会科学文献出版社,2000 年版
王国维:《王国维文学论著三种》,北京,商务印书馆 ,2001 年版
姚淦铭:《王国维文献学研究》,南京,江苏古籍出版社,2001 年版
蒋永青:《境界之真:王国维境界说研究》,北京,中国社会科学出版社,2001 年版
吕启祥、林东海主编:《红楼梦研究稀见资料汇编》,北京,人民文学出版社,2001 年版
陈鸿祥编著:《〈人间词话〉〈人间词〉注评》,南京,江苏古籍出版社,2002 年版
靳极苍:《人间词话笺证　鲁迅旧体诗详解》,太原,山西古籍

出版社,2002 年版
张连科:《王国维与罗振玉》,天津,天津人民出版社,2002 年版
钱剑平:《一代学人王国维》,上海,上海人民出版社,2002 年版
姜东赋、刘顺利选注:《千古文心:王国维文选》,天津,百花文艺出版社,2002 年版

附录二

征引文献

王　弼注:《老子道德经》,《丛书集成初编》,北京,中华书局,1985 年版
朱谦之:《老子校释》,北京,中华书局,1984 年版
王先谦注:《庄子集解》,北京,中华书局,1954 年版
杨伯峻译注:《孟子译注》,北京,中华书局,1960 年版
朱　熹:《论语集注》,北京,中华书局,1936 年版
《诗经集传》,上海,上海古籍出版社,1987 年版
高　亨注:《诗经今注》,上海,上海古籍出版社,1980 年版
杨伯峻:《列子集释》,北京,中华书局,1979 年版
荀况著,北京大学《荀子》注释组注释:《荀子新注》,北京,中华书局,1979 年版
孙诒让著,孙以楷点校:《墨子闲诂》,北京,中华书局,1986 年版
何　宁:《淮南子集释》,北京,中华书局,1998 年版
国学整理社辑:《诸子集成》第 7 册,《淮南子》,北京,中华书局,1954 年版
周振甫译注:《周易译注》,北京,中华书局,1991 年版

孙希旦:《礼记集解》,北京,中华书局,1989 年版
郑　玄注:《仪礼》,阮元校刻《十三经注疏》,北京,中华书局,1980 年版
马　莳注:《黄帝内经灵枢注证发微》,北京,科学技术文献出版社,1998 年版
何　休注:《公羊传注疏》, 北京,中华书局,1957 年版
徐元诰:《国语集解》,北京,中华书局,2002 年版
上师大古籍所校点:《国语》,上海古籍出版社,1998 年版。
李梦生:《左传译注》,上海,上海古籍出版社,1998 年版
司马迁:《史记》,北京,中华书局,1959 年版
班　固:《汉书》,北京,中华书局,1962 年版
范　晔:《后汉书》,北京,中华书局,1965 年版
司马光:《资治通鉴》,北京,中华书局,1956 年版
脱脱等:《宋史》,北京,中华书局,1977 年版
李　昉等:《太平广记》,北京,中华书局,1981 年版
朱　熹:《楚辞集注》,上海,上海古籍出版社,1979 年版
洪兴祖:《楚辞补注》,北京,中华书局,1958 年版
游国恩主编:《离骚纂义》,北京,中华书局,1980 年版
许　慎:《说文解字》,北京,中华书局,1963 年版
许　慎著,段玉裁注:《说文解字段注》(影印),成都,成都古籍书店,1981 年版
徐震堮校笺:《世说新语校笺》,北京,中华书局,1984 年版。
萧　统编:《文选》,北京,中华书局,1959 年版
刘　勰著,黄叔琳注:《文心雕龙》,上海,古典文学出版社,1958 年版

郭茂倩辑:《乐府诗集》,北京,文学古籍刊行社,1955年版
董　诰等编:《全唐文》,北京,中华书局,1983年版
陆心源辑:《唐文拾遗》,清光绪14年(1888)版
陈　述辑校:《全辽文》,北京,中华书局,1982年版
阎凤梧主编:《全辽金文》,太原,山西古籍出版社,2002年版
彭定求等编:《全唐诗》,北京,中华书局,1960年版
陈尚君辑校:《全唐诗补编》,北京,中华书局,1992年版
张　璋、黄　畬编:《全唐五代词》,上海,上海古籍出版社,1986年版
唐圭璋编:《全宋词》,北京,中华书局,1965年版
胡　仔纂集:《苕溪渔隐丛话》,北京,人民文学出版社,1962年版
张彦远:《历代名画记》,人民美术出版社,1963年版
俞剑华标注:《宣和画谱》,北京,人民美术出版社,1964年版
段成式:《寺塔记》,北京,人民美术出版社,1964年版
白居易撰,顾学颉校点:《白居易集》,北京,中华书局,1979年版
苏洵撰,邱少华点校:《苏洵集》,北京,中国书店,2000年版
苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》,北京,中华书局,1986年版
苏　轼:《苏东坡集》,上海,商务印书馆,1933年版
张耒撰,李逸安等点校:《张耒集》,中华书局,1990年版。
马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,上海,古典文学出版社,1957年版
柳宗元:《柳宗元集》,北京,中华书局,1979年版
欧阳修:《欧阳永叔集》,上海,商务印书馆,1933年版

秦　观著,王辉曾笺注:《淮海词笺注》,北京,中国书店,1985年版
王安石著,秦克、巩军点校:《王安石全集》,上海,上海古籍出版社,1999年版
司马光:《司马温公文集》,上海,商务印书馆
释道元著,妙音、文雄点校:《景德传灯录》,成都,成都古籍出版社,2000年版
普　济著,苏渊雷点校:《五灯会元》,北京,中华书局,1984年版
赜藏主编,萧萐父、吕有祥点校:《古尊宿语录》,北京,中华书局,1994年版
严从简:《殊域周咨录》,北京,中华书局,2000年版
陈　善:《扪虱新话》,北京,中华书局,1985年版
隋树森编:《全元散曲》,北京,中华书局,1964年版
谢伯阳编:《全明散曲》,济南,齐鲁书社,1994年版。
无名氏:《杂事秘辛》,上海,震华书局,1938年版
冯梦龙编:《醒世恒言》,北京,人民文学出版社,1956年版
　　《古今小说》,北京,人民文学出版社,1958年版
金圣叹:《贯华堂第六才子书西厢记》,南京,江苏古籍出版社,1986年版
王实甫著,王季思校注:《西厢记》,北京,中华书局,1959年版
汤显祖:《牡丹亭》,北京,文学古籍刊行社,1954年版
孔尚任著,王季思注:《桃花扇》,北京,人民文学出版社,1980年版
张居正:《张太岳集》,上海,上海古籍出版社,1984年版

程登吉:《幼学琼林》,北京,北京师范大学出版社,1992 年版
洪　迈:《夷坚志》,北京,中华书局,1981 年版
吴　曾:《能改斋漫录》,北京,中华书局,1960 年版
俞文豹:《吹剑录全编》,上海,古典文学出版社,1958 年版
孔　齐:《至正直记》,北京,中华书局,1992 年版
蒋一葵:《尧山堂外纪》,《四库全书》子 147,杂家类,济南,齐鲁书社,1995 年版
姜绍书:《无声诗史》,《四库全书》子 72,艺术类,济南,齐鲁书社,1995 年版
张　丑:《清河书画舫》,孙溪朱氏,清光绪 14 年(1888)版
黎遂球:《莲须阁集》,泾县潘氏,清道光 28 年(1848)版
孙诗樵:《馀墨偶谈》,清同治 10 年(1871)版
震　钧:《天咫偶闻》,北京,北京古籍出版社,1982 年版
招招舟子:《游戏策问一则》,上海,国学扶轮社,清宣统 2 年至民国 3 年(1910—1914)版
陈康祺:《郎潜纪闻》,北京,中华书局,1984 年版
龚　炜:《巢林笔谈》,北京,中华书局,1981 年版
周亮工:《书影》,北京,中华书局,1958 年版
赵吉士撰,朱太忙标点:《寄园寄所寄》,上海,大达图书供应社,1935 年版
吴雷发:《香天谈薮》,《历代笔记小说集成》,石家庄,河北教育出版社,1996 年版
陶宗仪:《说郛三种》,上海,上海古籍出版社,1988 年版
吴伟业著,叶君远选注:《吴梅村诗选》,北京,人民文学出版社,2000 年版。

纳兰性德:《纳兰词》,上海,上海古籍出版社,2002 年版
《通志堂集》,上海,上海古籍出版社,1979 年版
黄景仁:《两当轩集》,上海,上海古籍出版社,1983 年版
黄葆树等编:《黄仲则研究资料》,上海,上海古籍出版社,1986 年版
曹　寅:《楝亭集》,上海,上海古籍出版社,1978 年版
陈廷焯:《白雨斋词话》,上海,上海古籍出版社,1984 年版
屈兴国校注:《白雨斋词话足本校注》,济南,齐鲁书社,1983 年版
章炳麟:《訄书》,上海,古典文学出版社,1958 年版
王国维:《宋元戏曲史》,长沙,岳麓书社,1998 年版
叔本华著,石冲白译:《作为意志和表象的世界》,北京,商务印书馆,1982 年版
鲁　迅:《鲁迅全集》,北京,人民文学出版社,1981 年版
钱锺书:《谈艺录》,北京,中华书局,1984 年版
一　粟编:《红楼梦卷》,北京,中华书局,1963 年版
钱锺书:《围城》,北京,人民文学出版社,1998 年版
王运熙主编:《中国近代文论选 · 近代卷》,南京,江苏文艺出版社,1996 年版
黄霖选注:《中国历代小说论著选》,南京,江西人民出版社,2000 年版
吕启祥主编:《红楼梦研究稀见资料汇编》,北京,人民文学出版社,2001 年版
曹雪芹:《红楼梦》(中国艺术研究院新校本),北京,人民文学出版社,1996 年版

亚里斯多德著,罗念生译:《诗学》,北京,人民文学出版社,1962 年版
萧　艾笺校:《王国维诗词笺校》,长沙,湖南人民出版社,1984 年版
周锡山:《王国维美学思想研究》,北京,中国社会科学出版社,1995 年版
佛　雏编:《王国维学术文化随笔》,北京,中国青年出版社,1996 年版
佛　雏:《王国维诗学研究》,北京,北京大学出版社,1987 年版
叶嘉莹:《王国维及其文学批评》,石家庄,河北教育出版社,1997 年版
陈元晖:《王国维与叔本华哲学》,北京,中国社会科学出版社,1981 年版
陈元晖:《论王国维》,长春,东北师范大学出版社,1989 年版
卢善庆:《王国维文艺美学观》,贵阳,贵州人民出版社,1988 年版
陈鸿祥:《王国维与文学》,西安,陕西人民出版社,1988 年版
夏中义:《世纪初的苦魂》,上海,上海文艺出版社,1995 年版
陈子谦:《钱学论》,北京,教育科学出版社,1994 年版
赵万里:《汉魏南北朝墓志集释》,北京,科学出版社,1956 年版
马端临:《文献通考》,上海,商务印书馆,1936 年版。
严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京,中华书局,1958 年版。
逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京,中华书局,1983

年版
《四库全书珍本初编》,上海,商务印书馆,1937 年版
《丛书集成初编》,北京,中华书局,1985 年版
《笔记小说大观》,扬州,江苏广陵古籍刻印社,1984 年版
周光培编:《历代笔记小说集成》,石家庄,河北教育出版社,1994 年版
《大正藏》,大正一切经刊行会大正十一年至昭和七年(1922—1933)刊行,台北佛光教育基金会影印,1990 年版